

M. S. GILLET, O. P.

COSCIENZA CRISTIANA E GIUSTIZIA SOCIALE

TRADUZIONE

DEL PROF. D. L. T. REGATTIERI

TERZIARIO DOMENICANO

con Prefazione

di S. E. Mgr. DALMAZIO MINORETTI

ARCIVESCOVO DI GENOVA

PRESIDENTE DELLE SETTIMANE SOCIALI CATTOLICHE D'ITALIA



GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
2400 RIDGE ROAD
BERKELEY, CA 94709

TORINO - ROMA

Casa Editrice MARIETTI - Fondata nel 1820

di MARIO E. MARIETTI Editore - Tipografo Pontificio
della S. Congr. dei Riti e dell'Arcivescovo di Torino

1927

Dello stesso Editore

COLLEZIONE DI STUDI

diretta dal Rev. Prof. D. LORENZO REGATTIERI
per la Divulgazione della Dottrina di S. Tommaso

- PÈGUES (R. P. Tomaso O. P., Maestro di Teologia, Professore nel Collegio « Angelico » di Roma). **Somma Teologica di S. Tommaso d'Aquino** in forma di Catechismo per tutti i fedeli. Opera onorata di un Breve di S. S. il Papa Benedetto XV. Traduzione approvata e riveduta dall'Autore del Sac. D. Arturo Romani, Terziario Domenicano, grosso volume in-8, 1921, pag. XXVIII-520 L. 12 —
- **Iniziazione Tomista.** Traduzione e prefazione del Prof. D. L. T. REGATTIERI, Terziario Domenicano. In-8, pagine XII-476, con illustrazioni fuori testo L. 15 —
- GILLET (S. M. O. Professore all'*Institut Catholique* di Parigi). **La crisi attuale delle coscienze e la necessità d'una Dottrina Morale.** Traduzione e prefazione del Sac. Prof. LORENZO REGATTIERI, Terziario Domenicano. In-4 picc., pag. 28 L. 2 —
- PETITOT (L. H., O. P.). **San Tommaso d'Aquino. La Vocazione, l'Opera, la Vita spirituale**; versione d'un P. Domenicano della provincia di Lombardia, in-8, 1924, pag. VIII-130 L. 6 50

In corso di stampa (saranno pubblicati per Ottobre 1927):

- GILLET (S. M. O. Professore all'*Institut Catholique* di Parigi). **La Dottrina della Vita**, 1 volume in-8.
- **Il volere educativo della morale Cattolica**, 1 volume in-8.
- **La Morale e le Morali**, 1 volume in-8.
- RICHARD (P. T. P. Lettore in Teologia). **Introduzione allo studio e all'insegnamento della Scolastica**, 1 volume in-8.

Altri volumi seguiranno.

**COSCIENZA CRISTIANA
E GIUSTIZIA SOCIALE**

M. S. GILLET, O. P.

COSCIENZA CRISTIANA

E

GIUSTIZIA SOCIALE

TRADUZIONE

DEL PROF. D. L. T. REGATTIERI

TERZIARIO DOMENICANO

con Prefazione

di S. E. Mgr. DALMAZIO MINORETTI

ARCIVESCOVO DI GENOVA

PRESIDENTE DELLE SETTIMANE SOCIALI CATTOLICHE D'ITALIA



TORINO-ROMA

Casa Editrice MARIETTI - Fondata nel 1820

di MARIO E. MARIETTI Editore - Tipografo Pontificio
della S. Congr. dei Riti e dell'Arcivescovo di Torino

1927

V. Nulla osta alla stampa.

Torino, 9 Maggio 1927.

P. LUIGI JANS, *Rev. Deleg.*

Imprimatur.

C. FRANCISCUS DUVINA, *Prov. Gen.*

Presentazione di Sua Eccellenza Mons. DALMAZIO MINORETTI

Arcivescovo di Genova

Presidente delle Settimane Sociali Cattoliche d'Italia

Diciamo subito che è difficile imbattersi in un libro così pieno e così ragionato.

Premettiamo che l'Autore è Francese e parla delle condizioni sociali quali oggi ancora vigono in Francia, ma nella teoria Egli ricava dalla dottrina cristiana e specie da S. Tomaso le soluzioni sicure, che dovranno necessariamente maturare se le Nazioni vogliono, rientrando nell'ordine, salvarsi da ulteriori e più disastrose rovine.

Tutto il volume si svolge sopra la questione: se la coscienza cristiana, se cioè i dettami cristiani contengono in sè virtù sanativa, direttiva e perfezionativa della società.

Ha dovuto per questo l'Autore studiare i due termini della questione, e prima la coscienza cristiana, informata alla morale evangelica, sussidiata dalla grazia e sublimata dalla carità, e tutto questo in perfetta antitesi coll'individualismo sotto le sue molteplici forme, non escluso il socialismo. Si è detto non escluso il socialismo, poichè per quanto il nome, le circostanze in cui è nato e la finalità sembri metterlo agli antipodi dell'individualismo, pure viene dalla medesima fonte, nello scindere cioè il bene individuale dal bene sociale.

Acc. 4003

Nello studio della società l'Autore ha idee esatte e limpide nel chiarire come si debba tendere al Bene comune, nel quale solo, secondo l'ordinamento divino, l'uomo ottiene il suo bene. E dalla giusta idea di bene comune ne conseguono come i diritti dello Stato ed i doveri dell'individuo e degli aggruppamenti, così i limiti ai poteri Statali ed i diritti insopprimibili degli individui e degli aggruppamenti minori.

Ancora una volta è dimostrato come la sociologia cristiana resti nel giusto mezzo tra la statolatria e l'anarchia, tra l'individualismo economico e il socialismo, come in altro campo, ma pur connesso, la dottrina cristiana tiene la verità tra il razionalismo e lo scetticismo.

Dopo la teoria la pratica ne consegue.

Il testo stabilisce con sufficienti dettagli i diritti e doveri vicendevoli tra l'individuo e la società, tra la famiglia e la società, tra le associazioni professionali e la società, tra le associazioni cattoliche e la società.

Certamente che per ricavare profitto dalla lettura del libro si richiede maggiore attenzione di quella che ordinariamente si usa leggendo i libri d'occasione, ma la maggior fatica sarà compensata da un sicuro profitto. Vi sono particolarità che riguardano la Francia, ma il lettore studioso potrà intendere quello che è generale, continuo e necessario e distinguerlo da quello che è particolare, temporaneo e contingente.

E ci piace fare un'ultima osservazione. Anche nelle questioni sociali, lo studio di S. Tomaso presta luminosi principii, vedute esatte, soluzioni sicure.

Genova, 6 Giugno 1927.

† C. DALMAZIO MINORETTI

Arcivescovo di Genova.

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE

Se dovessimo definire il sapiente volume, che, tradotto in nostra lingua, presentiamo al lettore, lo chiameremmo: Il Codice cristiano del lavoro, intendendo il lavoro nel suo senso più comprensivo, in ogni campo della personale e sociale attività. Abbiamo un grande rammarico che la traduzione italiana non sia comparsa, com'era nostro desiderio e nostra intenzione, due anni or sono. Del ritardo la maggior colpa non è nostra.

Anche oggi, però, il lavoro dell' illustre Domenicano P. Gillet, professore all' Università Cattolica di Parigi e Direttore di quella magnifica rivista di pensiero e di vita che è la Revue des jeunes — cenacolo spirituale della più eletta gioventù cattolica francese — anche oggi, dico, il lavoro nulla ha perduto della sua attualità.

La crisi economico-sociale del mondo è più viva e più profonda che mai. La concezione liberale e socialista del problema sociale, così antitetiche e pur tanto collegate tra loro, si disputano la supremazia con un accanimento di lotta i di cui urti più gravi, noi pensiamo, debbono ancora avvenire.

Il mondo del lavoro e del capitale è in continuo fermento. Gli Stati di quasi tutta la terra, ancora sconvolti dalle terribili conseguenze dell'immane guerra mondiale, cercano affannosamente una sistemazione, soprattutto economica, oscillando tra le varie correnti sociali e tra le so-

luzioni più opposte i di cui punti estremi sono segnati dal comunismo e dalla reazione padronale. Una soluzione giusta, equilibrata, armonica — che concilii, cioè, gli interessi delle classi — non può esser data che dai principii della scuola sociale cristiana.

Scaturiti dalla fonte eterna del Vero e del Bene, illuminati dal Sole divino della giustizia e permeati dal succo vitale della carità, tali principii possono, soli, riparare ai disastri che il positivismo liberale e il materialismo socialista — fratelli gemelli con diverso aspetto e per diverse vie — hanno accumulato nella società.

Il problema sociale non è soprattutto un problema economico: prima ancora è un problema etico. La sua soluzione non può esser data se non sulla base di principii immutabili che rispondano alle finalità, alle esigenze, ai bisogni di tutto l'uomo, spirito e materia, individuo e membro della società, destinato a svolgere temporaneamente la sua attività sulla terra, ma chiamato ad indiarla in una vita avvenire.

La giustizia sociale nel senso cristiano — quale altro senso potrebbe avere dopo il Cristo? — la giustizia sociale, teoria direttiva dei rapporti tra gli individui e le classi, tra esse e lo Stato e degli Stati tra di loro, tra la società civile e quella religiosa, deve diventare, per avere valore di pratica efficacia, virtù personale di vita. L'unicuique suum, che è principio di giure cristiano, deve regolare ogni umana attività intima ed esteriore, in ogni circostanza della vita.

Il determinare la natura e l'estensione del suum è appunto lo studio della scuola cristiana sociale, che sola può riuscirvi, perchè basata sui principii della morale eterna. Naturalmente nella pratica particolare l'assoluta determinazione è quasi impossibile, troppi essendo, e disparati e non sempre evidenti, gli elementi di cui fa d'uopo tener conto nei singoli fatti sociali. Alla stretta giustizia allora soccorre il senso dell'equità e le sue lacune ricolma, come

smussa le sue angolosità, la virtù centrale della carità cristiana. I diritti e i doveri che formano l'oggetto della giustizia sociale, saranno così legati in preziosa corona dall'aureo filo della carità. Su tali principii, così sovraneamente espressi dal genio italico di S. Tomaso d'Aquino, urge fondare l'educazione sociale della generazione di domani, perchè tempi più tranquilli — della tranquillità frutto della custodia di ogni ordine, quindi del compimento di ogni umano dovere — arridano alla società.

L'Italia nostra — che fortunatamente si trova, dal punto di vista etico, in migliori condizioni della sua sorella latina — ha non poco da imparare dalla dolorosa esperienza della nazione francese, perchè i germi dissolvitori di ogni vera prosperità individuale e collettiva che liberalismo e socialismo — ognuno per suo conto e spesse volte d'accordo — hanno iniettato nello spirito e nel corpo della nostra Patria, non abbiano ad attossicare ancora la vita nazionale, portandola a irreparabili rovine.

Leggano, dunque, l'ottimo studio di volgarizzazione del P. Gillet, quanti hanno a cuore il bene inseparabile della Religione e della Patria; quanti vogliono comprendere e vivere tutto il dovere umano e cristiano della vita; quanti desiderano che la sana, bella, prolifica famiglia italiana conservi l'avita tradizione di fede e di moralità; quanti infine vogliono rettamente e seriamente lavorare alla reale elevazione delle classi umili e forti, quelle dei lavoratori del nostro caro Paese.

I giovani, particolarmente, leggano e rileggano con intensa attenzione quest'opera per assimilarne la sostanza e trasmutarla in succo vitale della propria sociale attività, per acquistare, in una parola, il vero senso sociale cristiano della vita.

Noi crediamo nei grandi destini, nella magnifica missione che Dio ha assegnato alla Patria nostra. Bisogna, però, che ognuno di noi — specialmente chi deve o aspira ad avere più largo influsso sociale, di direttiva e di azione — cerchi di

divenire, ogni giorno più, di questa divina missione cosciente e generoso futtore.

Questo libro gli porgerà, a tale scopo, prezioso e validissimo aiuto. Con l'attuazione dei principii di giustizia sociale che esso presenta, soffusi e riscaldati dalla luce e dalla fiamma della carità « noi potremo sperare, in mancanza d'una società ideale che non è di questo mondo, lo stabilirsi di una società in cui ciascuno al suo posto e tutti in armonica collaborazione potranno giungere a vivere in maniera conveniente ad uomini, con tutta la sicurezza materiale e la dignità morale che l'umana personalità richiede » (1).

Villa Aquinate, Albisano su Torri del Benaco, nella festa di S. Raimondo da Peñafort O. P., 23 Gennaio 1927.

SAC. PROF. L. T. REGATTIERI, O. P. T.

(1) *Ved. pag. 266.*

PREFAZIONE DELL'AUTORE

L'opera che presentiamo oggi ai lettori, non è, per parlare propriamente, un libro di analisi, ma piuttosto un tentativo di sintesi. Scrivendolo, non abbiamo avuto altra intenzione che di collocare la coscienza di certi cattolici in faccia ai loro obblighi sociali, un po' troppo dimenticati o semplicemente trascurati.

Lungi da noi il pensiero di diminuire il valore effettivo degli sforzi di coloro che, prescindendo da ogni considerazione morale o religiosa, lavorano per risvegliare intorno a sè il senso sociale, con mezzi puramente economici o politici. Ma noi abbiamo la convinzione che nessuna restaurazione economica o politica otterrà seri risultati se non è accompagnata e fortificata da una profonda restaurazione morale. Poichè la crisi sociale che noi attraversiamo è in primo luogo una crisi di coscienza.

*Molte cause hanno contribuito a scatenarla, quindi ad aggravarla. Fra le più deleterie va annoverata, in un col-
l'ignoranza religiosa quasi universale, la pessima influenza esercitata, particolarmente sulle anime ignoranti, dalle dottrine economiche conosciute col nome di Liberalismo e di Socialismo. Queste dottrine a forza di predicare su tutti i toni il falso dogma dell'autonomia individuale e di cercare di giustificarlo mediante la costruzione di sistemi contrari ai dati più autentici della ragione e dell'esperienza, hanno finito per falsare anche le coscienze cristiane, persuadendole*

a rinchiudersi, incoscientemente, nel centro angusto e vizioso dei loro egoismi d'individui, di partiti o di classe. Così si spiega il fatto strano che tanti cattolici siano giunti ai giorni nostri a non più supporre nemmeno la natura e l'estensione dei loro doveri di carità e di giustizia, a confondere troppo spesso questi due ordini, pur tanto distinti, di attività morale. Si ha l'impressione ch'essi si credano sciolti da ogni dovere di carità verso il prossimo quando han fatto l'elemosina; ed esenti da ogni dovere di giustizia, quando non hanno nè ammazzato nè rubato.

Un concetto così individualista della vita cristiana è sostanzialmente inammissibile, e lo è vieppiù oggigiorno, in cui, stretti da immensi bisogni sociali che esigono soddisfazione nell'interesse stesso degl'individui, è necessario far servire la carità cristiana al compimento d'ogni giustizia, e reciprocamente, di valersi della giustizia per irradiare i benefici della carità.

Ecco perchè noi ci siamo applicati, durante tutta quest'opera, a risvegliare nelle coscienze cattoliche il senso sociale che l'individualismo ha affievolito, mostrando con S. Tomaso che un cristiano deve essere tanto più giusto, nella società di cui fa parte, in quanto egli è obbligato di esservi caritatevole; e che, secondo giustizia, egli deve subordinare al Bene comune della società quegli stessi atti di virtù che egli è obbligato, secondo carità, di subordinare al Bene divino, cioè tutti i suoi atti umani.

Tale è il principio sintetico che abbiamo tentato di mettere in piena luce nella nostra prima parte. La seconda è stata consacrata all'analisi dei diritti e dei doveri che, in virtù di questo principio, incombono agl'individui, alle famiglie, alle associazioni professionali, a tutte le società cattoliche quali che siano, verso la società in generale.

Possano queste pagine che non hanno altro merito che di mettere alla portata di tutti quelli che le ignorano, le risorse infinite della dottrina cattolica, contribuire a dissipare la loro ignoranza e ad eccitare la loro buona volontà.

Accadrà forse che esse turberanno la quiete di alcuni di coloro che le leggeranno, e che sono poco abituati a collocarsi a queste altezze per regolare la loro condotta.

Tanto meglio, poichè noi moriamo appunto per causa di codesto quietismo universale. Al giorno d'oggi vi sono troppe coscienze che non sono abbastanza turbate, e che, addormentate nei loro pregiudizi o nella loro ignoranza, prolungano al di là dei limiti permessi un sonno che non è « il sonno del giusto », ma rassomiglia molto ad un letargo.

M. S. G.



LIBRO PRIMO

I PRINCIPII

CAPITOLO PRIMO.

La morale evangelica e il problema sociale.

La crisi sociale che attraversa attualmente la Francia e con essa l'Europa intera, non data dalla guerra. È questa una verità che non bisogna cessare di ridire e di provare a tutti quelli che hanno qualche interesse, di partito o di classe, a sostenere il contrario. Senza dubbio la guerra ha notevolmente aggravata questa crisi, ma non l'ha provocata.

Ben prima del 1914, gli spiriti riflessivi già familiari alla questione sociale s'applicavano a trovarle una soluzione. Disgraziatamente i loro sforzi non s'accordavano. Per molti di essi il rimedio avrebbe dovuto consistere nel mettere un argine al movimento rivoluzionario che minacciava di sommergere nei suoi gorgi tutte le nostre istituzioni; molti altri invece credevano opportuno di vieppiù scatenarlo. Liberali di ogni tinta e socialisti più o meno spinti si combattevano aspramente. Persino nel dominio del puro pensiero primeggiava sopra ogni altra la considerazione dei fatti sociali e della loro universale ripercussione; essa penetrava della sua influenza i più vecchi problemi di logica, di storia, di morale e di religione, e li ringiovaniva. Ma anche in questo campo trionfava la contraddizione. Gli uni, in nome di una sociologia ancora mal stabilita, proponevano di sacrificare deliberatamente tutti gli interessi individuali, anche i più sacri, all'interesse generale della società; altri, preoccupati anzitutto di guarentire la libertà indivi-

duale, sostenevano, al contrario, non esservi salute per la società che nella libertà quasi illimitata accordata agli individui, sotto il controllo, ma al di fuori di ogni ingerenza dello Stato.

Tuttavia, ad esclusione della classe operaia, la cui sorte era in gioco, e di una schiera di individui generosi e riflessivi, appartenenti alle altre classi, il pubblico si manteneva estraneo a queste lotte ed a queste preoccupazioni. La questione sociale non esisteva per esso. Pareva che la gran preoccupazione di ciascuno, in ogni grado della società, fosse di vivere per sè, a detrimento di tutti. Si lasciava a quelli che ne avevano il gusto o vi erano obbligati dalla loro funzione ufficiale, la cura di occuparsi dell'interesse generale, di vegliare alla prosperità delle nazioni. Purchè nella loro condotta privata o pubblica non facessero nulla che cadesse direttamente sotto i colpi delle leggi, i singoli si credevano sciolti da ogni obbligo riguardo alla società. Essi non avevano orecchio per chi cercasse di dimostrar loro, in nome della giustizia sociale, come ogni cittadino è tenuto in coscienza a subordinare tutta la sua attività al bene comune, e a servire la società per avere il diritto di servirsene. Su questo punto delicato, credenti e miscredenti, cullandosi nelle stesse illusioni, si rinchiudevano negli stessi egoismi. Un individualismo sfrenato s'opponessa in essi allo sbocciare del senso sociale.

C'è voluta la guerra, una guerra atroce per rivelare agli occhi meno chiaroveggenti, sino a qual punto, in una società organizzata, l'interesse di ciascuno è strettamente legato all'interesse di tutti. Al rombo formidabile del cannone, il senso sociale si è ridestato nelle coscienze addormentate, e si può dire che tutti i francesi, durante quattro anni, nelle retrovie come al fronte, compirono lealmente i loro doveri sociali. Naturalmente non teniamo conto, pel momento, del piccolo gruppo di coloro che furono poi detti gli sfruttatori della guerra

e che, anche allora, diedero briglia sciolta al loro individualismo.

Ma come mai è avvenuto che all'indomani della vittoria, malgrado gli insegnamenti della guerra e gli sforzi dei migliori per mantenere la collettività allo stesso livello di generosità patriottica, abbiamo invece assistito ad un formidabile regresso di moralità, abbiamo visto rinascere vieppiù nelle anime gli egoismi dell'ante-guerra?

Lo stato di pace non implica minimamente che i cittadini vadano esenti dai doveri sociali, nè che la loro attività morale possa restringersi entro gli angusti limiti della vita individuale. È perchè la nostra natura ci chiama a vivere socialmente, che noi siamo obbligati secondo giustizia a rendere alla società ciò che le spetta, vale a dire ad adoperarci per l'equilibrio ed il progresso del bene comune: dovere fondamentale, come si vede, epperchè non soggetto a fluttuazioni inerenti a qualsivoglia mutazione. Lo stato di guerra rende più evidente tale obbligo sociale, ma non lo crea, come non lo annulla lo stato di pace. Esso è insito nella natura umana, e dipende dalla necessità in cui ci troviamo di vivere in società per poter realizzare nella sua pienezza la vita umana: nessun uomo può dispensarsi dai suoi doveri di cittadino.

Rimane tuttavia da spiegare come mai adunque, nella vita pratica, quasi tutti se ne dispensino, ancorchè in vario grado. Stando a certi sociologi contemporanei, la colpa è da attribuirsi alle dottrine morali che fin qui si assunsero il compito di governare le coscienze e di determinarne i doveri. Anche la religione cristiana andrebbe annoverata fra codeste dottrine morali, limitandosi essa, al dire di quei sociologi, ad eccitare negli individui la « riflessione morale », fomentando in essi l'abito dell'esame puramente interiore che ha per oggetto la formazione morale dell'individuo; e in questo suo sguardo introspettivo astraendo interamente dalla

sua qualità di cittadino, come se essa non fosse oggetto o sorgente di doveri morali propriamente detti.

Per giustificare questa supposta attitudine della dottrina cristiana riguardo ai doveri sociali, così scrive uno di costoro, il Belot: « Sarebbe stato assai difficile il de-
« stare ed evolvere nelle masse incolte il sentimento del
« dovere morale, della responsabilità, dell'autorità della
« coscienza, qualora non si fosse prima d'ogni cosa for-
« mato in esse l'abito della riflessione morale, così con-
« tribuendo a creare nell'individuo la persona morale
« ed a metterne in rilievo la dignità » (1). È un vanto della religione cristiana, soggiunge altrove, l'avere più espressamente, più assiduamente di qualunque altra istituzione, assunto, durante parecchi secoli, la delicata funzione di questa educazione morale del popolo. Ma « avendo così spiegato e perciò appunto giustificato in « parte lo sviluppo del nostro individualismo morale, « il soggettivismo della nostra coscienza, è pure neces-
« sario riconoscerne gl'inconvenienti oggi tangibili, e
« confessare che è ormai tempo di ristabilire l'equili-
« brio fra la buona volontà e i suoi fini, fra la moti-
« vazione e la regola. È tempo che la nostra educazione
« morale si rivolga dal soggetto all'oggetto, e domandi
« alla coscienza, oggi formata, di guardare all'esterno
« e non più all'interno. Si sono impiegati dei secoli a
« fabbricare degli occhiali un po' delicati, a pulirne il
« vetro; ora bisogna servirsi di queste lenti e osser-
« vare » (2).

Malgrado il suo alto valore morale, e forse per questo motivo, la Religione cristiana non sarebbe dunque in alcun modo una dottrina sociale; essa inclinerebbe piuttosto gli individui ad isolarsi dalla società, che a mescolarvisi attivamente; ad immergersi nei loro doveri personali, piuttosto che a compiere i doveri verso il

(1) G. BELOT, *Conscience et fonction sociale*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, giugno-agosto 1920.

(2) Id., *ivi*.

prossimo. Simili affermazioni, uscite dalla penna di uomini intelligenti ed istruiti, sono sconcertanti. Non c'è evidentemente da mettere in dubbio la loro buona fede, poichè essi prendono la precauzione di dichiarare che « al momento in cui noi abbiamo bisogno di mettere « in opera tutte le nostre forze morali, noi non abbiamo « il diritto di trascurarne, nè di screditarne alcuna ». Ma che pensare della loro leggerezza?

Perchè un numero troppo grande di cattolici, da qualche tempo specialmente e per motivi molto speciosi che noi analizzeremo, ha lasciato atrofizzare nella propria coscienza il senso sociale, non si deve perciò rendere responsabile del loro miserevole contegno la dottrina ch'essi pretendono servire. Accanto a loro, ve ne sono altri, in minor numero, ma più illuminati, che trovano precisamente nella loro fedeltà assoluta alla dottrina cattolica, il mezzo di svolgere in sè il senso sociale, di dedicarsi corpo ed anima al prossimo, di compiere tutti i loro doveri di cittadini nella società ove Dio li ha posti, insieme con i loro doveri di uomini onesti e di cristiani, riguardo all'umanità intera.

Essi non hanno certo l'ingenuità di andare a cercare nel Vangelo ciò che il Vangelo non potrebbe dar loro, un programma universale, immutabile, di organizzazione politica ed economica; ma essi vanno ad attingere valori e norme ben più preziose, e cioè la forza divina di sottomettersi liberamente, sotto l'impulso dei motivi più elevati, più generosi, alle leggi eterne di amore e di giustizia che il Cristo è venuto ad imporre agli uomini rigenerati dalla grazia, senza di cui le leggi umane meglio adatte ai bisogni sempre crescenti della società e i più bei programmi del mondo sarebbero incapaci di influire sulle coscienze e di muovere le volontà. Bisogna compiangere coloro che, credenti o miscredenti, non se ne rendono conto, e, per viltà o per ignoranza, impediscono alla religione cristiana di con-

tribuire ovunque, più efficacemente di qualsiasi altra dottrina, alla soluzione del problema sociale.

Noi crediamo di fare opera di buon cristiano e di buon patriota, cercando qui di ristabilire la verità — poichè non vi è che la verità che liberi — di mostrare, cioè, come la Morale Evangelica, basando l'intero problema religioso sull'amor di Dio per se stesso e sopra tutte le cose, ha anticipatamente portato un colpo mortale ad ogni individualismo, e posto le coscienze in faccia alle loro più gravi obbligazioni sociali. Noi faremo note, in seguito, alcune delle ragioni che attraverso le età e particolarmente ai nostri giorni hanno contribuito più efficacemente a soffocare nelle anime il senso sociale.

I.

VALORE SOCIALE DELLA DOTTRINA EVANGELICA.

Considerato nella sua maggiore ampiezza, il problema morale pone inevitabilmente due questioni: quella dei *Motivi* più atti ad infrenare le coscienze, a determinare le volontà in vista di uno scopo che stimoli la loro attività; e quella delle *Regole* da osservare, sotto l'impulso di questi motivi, pel miglior conseguimento del fine. Ora non v'ha dubbio che la soluzione del problema sociale, così considerato, dipende in gran parte dall'adattamento, più o meno adeguato, dei motivi al fine da conseguire, e delle regole ai motivi. Infatti, se le regole imposte alla coscienza per indurre all'azione la nostra volontà ci sembrassero affatto estranee ai motivi di agire tratti dal fine stesso da raggiungere, noi non potremmo ammettere la ragionevolezza di queste regole, nè comprendere perchè non saremmo liberi di sottrarci ad esse, o di rivolgere la nostra attività in altre direzioni. Allora noi ricuseremmo l'adesione della nostra volontà, oppure se passassimo oltre alle nostre esitazioni, sarebbe a malincuore e senza un grande

slancio. I più intelligenti, fra i moralisti contemporanei, hanno visto molto bene questa complessità del problema morale, ma ci vuole ancor molto, e noi lo dimostreremo prima che essi gli abbiano trovata una soluzione.

Apriamo piuttosto il Vangelo e noi constateremo che mai alcuno ha espresso con tanta chiarezza e promosso così efficacemente quest'armonia, quanto Gesù. Egli incomincia col ricordare agli uomini qual è il fine ultimo verso il quale essi devono orientare la loro attività totale di uomini e di cristiani. *Conoscer Dio ed amarlo sopra ogni cosa*. Ecco, dice Egli, *il primo dei comandamenti*. E ce ne dà subito il motivo: *La Bontà infinita di Dio*. Ed è perchè Dio, nostro ultimo fine, è infinitamente buono, che noi dobbiamo amarlo con tutto il nostro cuore, tutta la nostra anima, tutte le nostre forze e tutto il nostro spirito (1). Tra il *Fine*, il *Motivo* e la *Regola*, non si potrebbe desiderare una più intima connessione.

Per spezzare una simile concatenazione, bisognerebbe o rifiutare a Dio, Creatore dell'universo, il diritto d'imporsi alla coscienza come lo scopo supremo della sua attività, o contestare il motivo che ha spinto Dio a creare il mondo, e che non è altro che la sua bontà. Ma la ragione al pari della Fede, benchè a modo suo, ci rivela che è diritto imprescrittibile di Dio quello di costituirsi Fine ultimo delle sue creature. D'altra parte la Fede ci assicura, senza che la ragione possa contraddire, che Dio ci ha creati per pura bontà, per comunicarsi a noi e farci partecipare alla sua gloria. Difatti è legge del bene lo effondersi: *Bonum est diffusivum sui*; a più forte ragione ciò si appartiene al *Supremo Bene*. Non ci è dunque lecito di assegnare un altro fine ai nostri sforzi: di cercare all'infuori di Dio altri beni, la cui ricerca e il possesso dei quali ci stornerebbero da Lui: di amarlo o di non amarlo. Venuti da Lui, noi

(1) S. LUCA, X, 27.

siamo obbligati di ritornare a Lui, per la via che gli è piaciuto tracciarci, sotto pena, se volontariamente saremo sordi a' suoi inviti, di vederlo ritornare un giorno, Egli stesso, a noi, e rivendicare, questa volta in nome della sua giustizia, i diritti disprezzati dell'amor suo.

Si troverebbe difficilmente nei nostri Codici una legge che si adatti in modo tanto intimo ed energico quanto quella dell'amor di Dio così compreso, al motivo che ci è dato di amarlo. Poichè la Bontà chiama l'amore come l'abisso chiama l'abisso.

Ma ecco, aggiunge il Signore, un secondo comandamento simile al primo: « *Amerete il prossimo come voi stessi* » (1). Ora in che cosa questo secondo comandamento rassomiglia al primo se non in quanto il motivo che l'ispira e lo rende obbligatorio è identico a quello che ci fa un dovere d'amar Dio?

Noi dobbiamo amar Dio a motivo della sua Bontà. Ma è precisamente la sua Bontà che l'ha spinto, avendo creato l'uomo a sua immagine, ad incarnarsi, a morire su di una croce per espiare i peccati degli uomini, ad offrire a tutti, senza eccezione, in cambio del loro amore, la sua grazia in questo mondo, la sua gloria nell'altro. Amando Dio per Se stesso, a motivo della sua Bontà, noi dobbiamo dunque agire in modo che il nostro amore s'adatti al Suo, sia altrettanto esteso quanto profondo, oltrepassi noi medesimi e, come lui, avvolga nel suo amplesso l'umanità intera. Non havvi vera carità fraterna che a questa condizione (2). Ancor qui, lo si vede, il motivo supremo d'attività morale è perfettamente intonato ai fini da conseguire e alle regole da osservare.

(1) S. LUCA, X, 27.

(2) Noi spiegheremo partitamente, nel seguente capitolo, qual è il vero oggetto della carità fraterna ed in che differisca dall'amore naturale che ci spinge ad amare i nostri simili, o da altri amori che si innestano su questo, o lo contrastano.

II.

GIUSTIZIA E CARITÀ NEL VANGELO.

Può darsi che alcuni sociologi desiderosi di stendere, a fianco della tavola dei diritti dell'uomo, quella dei suoi doveri, abbiano a trovare che precetti tanto estesi e motivi così elevati di condotta — applicabili a una società spirituale in cui le anime strette le une alle altre per mezzo di saldi vincoli d'una carità divina, aleggiano al disopra delle contingenze terrestri — siano però inapplicabili al commercio abituale degli uomini, e particolarmente alle loro relazioni naturali di giustizia in questa o quella società di cui essi fanno parte. Se così dicono, essi non hanno letto attentamente il Vangelo, nè posto mente all'insistenza adoperata da Cristo, ogni volta che se n'è presentata l'occasione, per dimostrare come la natura debba trovare il suo pieno sviluppo nella grazia, e come la giustizia umana specialmente, sia essa individuale o sociale, debba cercare la sua più sicura garanzia nella carità.

Infatti ad ogni pagina del Vangelo appare che se il Regno di Dio non è di questo mondo non potrebbe tuttavia farne astrazione; che se in un senso esso gli è *trascendente*, in un altro gli è *immanente*; che i diritti di Dio non solamente non fanno ostacolo ai veri diritti dell'uomo, ma servono di fondamento incrollabile, così ai suoi doveri come ai suoi diritti. Lo stesso Signore che ha detto « Amate Dio e il prossimo come voi stessi » ha detto anche « Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio » (1). Ora appare chiaramente, dal contesto (2), che Cesare in-

(1) S. LUCA, XX, 25.

(2) Si tratta dell'imposta che si deve a Cesare. Cfr. BATIFFOL, *Le Catholicisme de Saint Augustin*, t. II, p. 344.

S. Agostino s'appoggia a questo testo per giustificare l'obbedienza alle autorità alle quali è stato confidato, temporaneamente, il governo delle cose temporali.

Cfr. anche le Encicliche di LEONE XIII: *Diuturnum*, sull'origine del potere civile, e *Immortale Dei*, sulla costituzione cristiana degli Stati.

dica qui la società civile in opposizione alla società spirituale, meno tuttavia per farne risaltare l'opposizione, che per rivelarcene l'armonia.

Dio, non è egli forse il creatore delle società come degli individui? In ultima analisi è Lui che, per pura bontà creatrice, ha fatto dell'uomo un essere sociale, incapace di vivere altrimenti che in società, tanto nell'ordine della grazia, quanto in quello della natura. Sarebbe dunque fare ingiuria alla sua bontà, peccare insieme contro la carità e la giustizia, voler andare a Lui per un'altra strada; quella dell'individualismo. Nell'ordine della grazia noi dobbiamo oltrepassare la giustizia e amare i nostri fratelli col medesimo amore che Dio porta loro e che noi portiamo a Dio; nell'ordine della natura noi dobbiamo almeno esser giusti verso di essi. Di modo che, per un cristiano risoluto di non separare questi due ordini di cose, ma piuttosto di unirli, di far servire la sua fraterna carità allo sviluppo della giustizia, il « rendere a Cesare ciò che è di Cesare » è semplicemente rendere a tutta l'umanità, ma più imperiosamente ancora alla società alla quale egli appartiene, ciò che per giustizia le è dovuto; in una parola compiere ogni dovere sociale.

Qui, come ovunque, il motivo si modella, in certo qual modo, sulla regola. Noi non potremmo lusingarci d'amar Dio per Se stesso, a motivo della sua bontà, se, sdegnosi nell'ordine ammirabile ch'Egli ha messo nelle cose, noi non fossimo tanto più giusti verso gli uomini, in quanto che il nostro amor di Dio ci fa un obbligo di amarli « come Egli stesso li ha amati » (1). La carità fraterna si fa così garante della giustizia umana come noi abbiamo veduto che l'amor di Dio per Se stesso assicura da parte nostra la pratica della carità fraterna.

Ne segue che, tanto nel campo della giustizia quanto

(1) S. Giov., XIII, 34; XV, 12, 17.

in quello della carità, nell'ordine della natura come in quello della grazia, si tratti dei nostri doveri verso Dio, o verso noi stessi o verso il prossimo, ovunque e sempre, noi ritroviamo lo stesso motivo di sottometterci, in coscienza, alle leggi regolatrici della nostra attività morale; ovunque la Divina Bontà dà la forza alla nostra volontà e, in nome del diritto che Dio ha di essere amato da tutti gli uomini, impone a tutti, oggi come ieri, e domani come oggi, di compiere gli uni verso gli altri tutti i propri doveri nei rispettivi limiti dei propri diritti.

Soltanto in caso di conflitto, il cristiano si ricorderà che « è meglio obbedire a Dio che agli uomini » (1) allorquando gli uomini, ad esempio, in nome di non so quali diritti immaginari, minacceranno di menomare quelli di Dio. Evidentemente questa formula mira a tutelare la libertà personale contro le usurpazioni illegittime, ma possibili, della società. Dal fatto che gli individui nella società di cui fanno parte, e appunto per ciò, sono obbligati a compiere verso di essa tutti i loro doveri sociali, non ne segue, però, che la società abbia su essi tutti i diritti, compreso quello di impedirli di compiere i loro doveri verso Dio. Non vi è diritto sociale che valga contro i diritti di Dio, e per conseguenza contro i doveri degli individui verso di Lui dal momento che soltanto da Dio, sia la Società che gli individui, ripetono i loro diritti.

Mai, prima del Vangelo, si era proclamata, con tanta chiarezza e con tale accento d'autorità, « la verità liberatrice » (2), nè, tracciando alla coscienza umana il campo quasi illimitato dei suoi doveri, indicata l'estensione e il limite dei suoi diritti.

Pare dunque assai difficile contendere alla morale evangelica il suo alto valore sociale. Non lo si può, in-

(1) *Atti degli Apostoli*, V, 29.

(2) *S. Giov.*, VIII, 32.

vero, se non facendo mostra di non conoscerla, o rimproverandole ingiustamente, in nome della nuova sociologia, d'aver spinto le coscienze che se ne ispirano e pretendono viverne, a isolarsi fino ad ora anche troppo in se stesse, a svolgersi da se stesse, ad intisichire nello scrupolo piuttosto che a fortificarsi nell'azione, a guardare sempre al didentro senza mai volger gli occhi al difuori, quando invece, ben compresa, la Morale Evangelica, che è per essenza una dottrina d'amore, obbliga il cristiano amante di Dio, ad uscire da se stesso, ad amare il prossimo come sè medesimo per amor di Dio, ad attingere nella sua fraterna carità le energie divine capaci di aumentare il suo amore naturale della giustizia umana, e di fargliela realizzare, sotto qualsiasi forma, in ogni grado.

Certamente, non si troverà nel Vangelo un programma d'organizzazione politica od economica ad uso della società politica. Ma, se si cerca bene, si è sicuri almeno di trovarvi gli elementi necessari alla soluzione di tutti i problemi che saran posti, nel corso dei secoli, nelle differenti società, dalla complessità e diversità dei fatti sociali. D'altronde, qual è il sociologo che oserebbe lusingarsi di costruire in ogni sua parte una dottrina morale, ad un tempo abbastanza rigida, e abbastanza arrendevole, per fissare in ogni suo punto un programma d'azione sociale che rispondesse all'infinita varietà dei bisogni sociali? Sarebbe come voler cercare di risolvere la quadratura del circolo. Ciò che importa si è che di fronte ad una legittima autorità, lealmente preoccupata di conoscere questi bisogni, di far leggi in loro favore, si trovino in ogni paese innumerevoli coscienze disposte non soltanto ad obbedire alle leggi esistenti, ma talmente assetate d'amore e di giustizia, che lavorino a provocare leggi nuove sempre più appropriate alle circostanze e ai fini immediati della società. Ciò che importa si è che queste stesse coscienze, il cui senso sociale sarà stato acuito da una educazione nuova e meno

abituale, lavorino, sia individualmente, sia collettivamente, a creare nella società stessa, a lato, o meglio, al disopra delle coscienze individuali, una specie di coscienza collettiva, diciamo « uno spirito pubblico » che, persuaso della superiorità incontestabile del bene comune sul bene privato di ciascuno, sollevi una guerra accanita contro tutti i falsi individualismi e giunga infine a convertire le nostre società incivilite in organismi umani di cui i cittadini siano come i membri viventi, invece di quella miseranda polvere d'individui, come quasi tutte son rimaste, che turbina ad ogni vento d'egoismo e di passione.

Ora quale dottrina è capace d'intraprendere, meglio della Morale Evangelica, questa rieducazione delle coscienze, di prepararle a questa grande e benefica missione sociale? Affinchè essa vi riesca, bisognerà che gli educatori cristiani riprendano, alla loro volta, coscienza delle riserve d'amore e di giustizia che il Vangelo racchiude, e del modo con cui l'amore deve preparare l'avvento d'una maggior giustizia. Tutta la questione sta qui. Ma occorre inoltre ben comprenderla e, per esempio, non figurarsi che la Carità cristiana, cioè la carità fraterna « consista nell'elemosina fatta ai poveri, nel « distribuire soccorso agli indigenti, nell'accordare protezione ai deboli e conforto ai miseri. Essa è tutto ciò, « non v'ha dubbio, ma ancor più. Il carattere della Carità è di essere infinita nelle sue operazioni; l'amore « non conosce limiti: si rileggano a tale proposito le « pagine del Vangelo o di S. Paolo. Non basta alla « Carità di medicar le piaghe, di guarirle; essa vuole « sopprimerle. Essa non è soltanto *Curativa*; essa è *Pre-* « *ventiva* e se si limitasse al primo ufficio non sarebbe « carità cristiana. Ora non havvi che un solo modo di « esercitare quest'ufficio preventivo, ed è di far crescere « e progredire la giustizia nell'umanità; di creare una « coscienza collettiva in suo favore; di destare nelle « anime il sentimento di nuovi diritti: di far sentire

« all'infelice il suo male recondito e soprattutto di farne
« coscienti gli altri suoi fratelli più favoriti; consiste nel-
« l'indurre l'opinione pubblica a concedere il riconosci-
« mento dei nuovi diritti a coloro cui furono finora ne-
« gati, lavorando così a preparare secondo giustizia i
« codici dei tempi nuovi. La carità è dunque un istru-
« mento di progresso, poichè fa sorgere diritti nuovi,
« e si vede ora quali rapporti essa abbia con la giu-
« stizia: la giustizia d'oggi è la carità di ieri, e la ca-
« rità di oggi è la giustizia di domani » (1).

III.

LA DOTTRINA EVANGELICA E LE VERE CAUSE DELL'INDIVIDUALISMO.

Se il Vangelo ha una tale importanza sociale; se i motivi e le regole d'azione ch'esso impone alle coscienze cristiane in nome di Dio, causa prima e fine ultimo dell'universo, ci obbligano così ad uscire da noi stessi per pensare agli altri, ed anche a pensare agli altri per meglio pensare a noi, come si spiega il fatto che, dopo la vittoria presso a poco completa del cristianesimo sul paganesimo, della carità fraterna sulle ingiustizie secolari, l'individualismo abbia potuto un giorno riprendere contro di lui la sua rivincita, e sotto molte forme, soffocare a poco a poco, nella maggior parte delle anime, il sentimento sociale che la Morale Evangelica vi aveva fatto sbocciare?

Coloro che rimproverano alla religione cristiana di aver favorito l'individualismo limitando le coscienze all'esame di obblighi personali da cui sarebbe escluso il carattere sociale del dovere, mostrano senza dubbio di ignorare tutto il Vangelo, persino nei suoi principii es-

(1) CARTIER, in *Revue pratique d'apologétique*, febbraio 1908, pag. 666.

senziali, ma mostrano pure fino a qual punto essi misconoscano la storia, o facciano getto dei suoi insegnamenti.

È d'uopo ricordare infatti, in quali condizioni s'è svolta la predicazione evangelica, tra una società incivilita, come la società romana, che si decomponeva, e una società barbara, come quella dei Germani, che si organizzava appena. La Chiesa allora non aveva altra risorsa tranne quella di formare coscienze individuali, di preparare nell'ombra con una pazienza e un'abnegazione instancabili le fondamenta sulle quali più tardi, allorchè le circostanze glielo avrebbero permesso, essa avrebbe potuto costruire la nuova società. Di fronte ad individui interamente inclinati verso le cose esteriori, dediti al piacere, al guadagno, agli onori, a tutto ciò che poteva adescare il corpo, la Chiesa invitava i suoi fedeli a rientrare in se stessi, a ritrovare Dio nell'intimo della loro anima, e compiere in nome di Dio, sotto l'impulso della sua grazia, tutti i loro doveri. Era necessario, ed essa attese a questo delicato compito, preparando così legioni di santi che, sulle rovine della società romana e con gli elementi barbari, servissero all'organizzazione della società cristiana.

Io non devo qui ridire la storia forzatamente oscura, ma sovrانamente efficace, di questa prima e lenta educazione delle coscienze. Ma dinanzi all'esito fortunato di questa impresa, al quale contribuirono gli Apostoli, i martiri, i confessori, i monaci, le vergini, in presenza della vittoria completa della Chiesa, dopo alcuni secoli di lotta, sul caos romano e sulla barbarie, è doveroso riconoscere che questa educazione delle coscienze, quantunque in origine fosse individuale, ebbe un'immensa influenza sociale.

Tutti sanno — per averlo letto nei grandi storici, i quali, benchè estranei alle credenze cattoliche, hanno per amore della verità storica reso solenni omaggi all'ufficio civilizzatore della Chiesa — che a partire dal

v secolo, per esempio, in quella lenta riorganizzazione che va da Clodoveo a Carlomagno, è essa che mantenne in mezzo al disordine e all'anarchia l'ordine e l'autorità; in seno alla barbarie l'incivilimento, fondendone gli elementi germanici e romani. *E questo ufficio civilizzatore la Chiesa lo compì soprattutto con i suoi propri mezzi, con l'aiuto della dottrina evangelica, rivolgendosi alle coscienze in nome di Dio.*

Certo ella non perdè mai di vista lo scopo soprannaturale che il Cristo aveva assegnato all'attività umana; ma essa richiamò, nello stesso tempo, ai fedeli il cammino per il quale, dopo di Lui, dovevano avviarsi tutti quelli che volevano raggiungere questo scopo con tutta sicurezza, il cammino, cioè, della carità e della giustizia. Ed è in nome della carità che la Chiesa, a sua volta, restaurò nelle società umane il regno della giustizia. I suoi sforzi avevano per iscopo di moltiplicare tutte le attività che potevano contribuire al consolidamento e al progresso del *bene comune*. Mercè l'opera sua le campagne furono ripopolate, i terreni dissodati, la schiavitù abolita, le miserie del popolo sollevate. La famiglia fu ricostituita su basi morali; la donna particolarmente riabilitata; a poco a poco furono aperte scuole episcopali e monastiche per i laici, come per i chierici, e per i novizi; poi delle scuole parrocchiali, che, più tardi, si mutarono in scuole comunali.

Che questo lavoro d'organizzazione individuale, familiare, sociale abbia richiesto del tempo; che abbia dovuto superare ostacoli senza numero; che nei secoli successivi ci siano stati, anche in seno alla Chiesa, dei ritorni alla barbarie; che l'individualismo si sia costantemente adoperato a chiuder la via al progresso paralizzando gli sforzi di tutti quelli — imperatori, re, principi, papi, vescovi, monaci — che tendevano ad affermare il regno della giustizia in un'atmosfera sempre più purificata dalla carità, bisognerebbe essere ingenui o settari per istupirsene. Non è meno vero che nel

XIII secolo, sì calunniato da tutti quelli che hanno interesse a colpir la Chiesa, la società cristiana aveva raggiunto un tal grado di civiltà da formare l'ammirazione di quelli che anche oggi hanno consacrato il loro tempo migliore e i loro sforzi a scoprirla.

Il popolo, in quei tempi, dal punto di vista materiale, non era nè più nè meno disgraziato di quello che lo sia ai giorni nostri; soltanto era disgraziato in altro modo. Forse aveva meno mezzi per appagare le sue brame, ma esso aveva anche meno bisogni. Allora non mancavano nè grano, nè vino, nè carne. Si consumava più carne che all'epoca nostra e la carne era, in rapporto ai salari anche più mediocri, a metà prezzo di quanto era prima della guerra. In quanto ai salari, in campagna o all'officina essi equivalevano ai migliori salari dei nostri operai agricoli e industriali. G. D'Avenel l'ha provato nella sua *Storia economica della proprietà, dei salari, delle derrate, dal 1200 al 1800*.

Ben pagato, il lavoro era anche ben organizzato. Nessuno ignora, infatti, che le origini delle corporazioni sono anteriori al XIII secolo; ed è soltanto a quest'epoca che l'istituzione apparisce definitivamente stabilita e che fu elaborata la legislazione la quale, nelle sue disposizioni essenziali, doveva continuare a reggerla fino al 1791. Gli storici moderni si sono soprattutto occupati a segnalare gli abusi delle corporazioni e non vi è dubbio che nel corso dei secoli degli abusi ve ne siano stati. Ma non bisognerebbe però dimenticare i servizi insigni che esse resero alla società con l'organizzazione del lavoro. Si legga ad esempio il grosso volume che il Martin Saint-Léon ha consacrato alla storia delle corporazioni di mestieri (1), e ci si renderà conto dell'importanza sociale d'una tale istituzione. Per lungo tempo le corporazioni furono, nella società, la sola forza

(1) MARTIN SAINT-LÉON, *Histoire des corporations de métiers*, Parigi, Alcan, 1909.

organizzata contro la quale vennero a spezzarsi gli sforzi senza posa rinascenti dell'individualismo. La veste corporativa che si era foggiate la società del XIII secolo perdette, è vero, con l'uso, un po' della sua elasticità, e parve non adattarsi più ai bisogni dei secoli seguenti; il XVII secolo in particolare ne fece un abito rigido, o piuttosto un busto di ferro che la rivoluzione spezzò. Ma era proprio necessario arrivare a questi estremi, o non si sarebbe potuto con qualche forbiciata ben data rendere all'abito corporativo un po' della sua elasticità primitiva e adattarlo alla statura delle anime d'allora?

L'egoismo corporativo è fra tutti il più truce, è vero, e a misura che esso si sviluppò corporativamente, la libertà individuale ebbe a soffrirne. Si potrebbe giustamente fare ai sindacati del giorno d'oggi il medesimo rimprovero; ma forse che si pensa perciò a distruggerli invece di cercare piuttosto di migliorarli?

In ogni modo per quanti siano gli abusi a cui diede origine, nel volgere dei secoli, l'egoismo corporativo, è interessante notare che in pieno Medio Evo, cioè all'epoca in cui le corporazioni resero alla società i più eminenti servizi, esse furono tutte d'ispirazione cristiana; la loro legislazione ne fa fede. In conseguenza non si potrebbe sostenere, in modo assoluto, senza offendere la verità storica, che la Religione cristiana siasi limitata in ogni tempo a provocare nelle anime la *Riflessione Morale*, ed a fissare il loro sguardo esclusivamente sulla vita interiore, nè che abbia trascurato il carattere sociale del dovere, e svolto dappertutto e sempre l'individualismo: è precisamente vero il contrario.

Senza parlare della letteratura, della architettura, della scultura, della pittura, le quali, quantunque di ispirazione cristiana esse pure, portano tutte, a questa data, l'impronta d'un nazionalismo autentico e del quale noi possiamo apprezzare il valore sociale grazie agli immortali capolavori che il XIII secolo in particolare ce

ne ha lasciati (1) è forse permesso ignorare dopo gli ammirabili lavori di Pietro Duheim (2), che le più grandi scoperte scientifiche moderne sono dovute all'impiego d'un metodo già fissato nelle sue grandi linee nel Medio Evo dai migliori dotti delle nostre Università cattoliche, degni continuatori di Platone e di Aristotile?

Questi uomini di scienza, non dimentichiamolo, erano nello stesso tempo uomini di Chiesa, più sovente ancora monaci.

Se essi si diedero alla scienza, fu senza dubbio perchè il loro genio a ciò li portava, ma anche per un sentimento di dovere. Si oserà dunque sostenere ancora contro di essi che la loro educazione religiosa, interamente individualista, li ha impediti di scorgere il carattere sociale del sapere e di aver coscienza di lavorare per mezzo delle loro ricerche e delle loro scoperte al progresso della civiltà?

Perfino i filosofi ed i teologi del Medio Evo, quando le nostre Università erano più in fiore, si sforzavano con tutta la potenza intellettuale di cui disponevano, di incanalare a vantaggio della verità cattolica, perciò universale, le intraprese individualiste. Essi non esitavano quindi ad incorporare alla teologia la filosofia razionale del più personale, ma meno individualista dei filosofi, quale Aristotile.

Per conto mio io credo che se, all'epoca del Rinascimento, l'individualismo, sotto la forma del libero esame, s'è affermato con tanta violenza, fu soprattutto per sfuggire a questa unità di dottrina, ad un tempo dogmatica e razionale, che dava alla cristianità d'allora una sì vigorosa coesione, e si presentava come l'armatura sociale per eccellenza. Mi si permetta d'insistere su questo punto, poichè, ben compreso, può gettare una

(1) EMILE MALE, *L'Art française et l'Art allemand au moyen âge*. Parigi, A. Colin, 1917.

(2) PIERRE DUHEIM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Parigi, Hermann, 1913-1920, 5 vol.

gran luce sullo sviluppo dell'individualismo attraverso i tempi, e particolarmente da quell'epoca famosa che si chiamò il Rinascimento, fino ai nostri giorni.

Nel corso d'uno studio notevole sulla *Rovina della civiltà antica*, a proposito di Costantino e del trionfo del Cristianesimo, lo storico filosofo Guglielmo Ferrero ha portato sulle dispute teologiche d'allora, nella lotta della Chiesa contro l'eresie, un giudizio che denota una grande larghezza di spirito e una straordinaria comprensione degli avvenimenti.

Come spiegare questo fenomeno quasi incredibile? — esclama egli. — Queste dispute teologiche che hanno rappresentato una parte così importante nella storia del Cristianesimo, sembrano agli uomini moderni, come d'altronde a Costantino, quasi una inconcepibile follia. Ma qui si presenta una grande questione. Per qual ragione tutta la forza e saggezza dell'autorità imperiale fu impotente contro questo delirio, o che ci sembra tale? Come mai gli uomini hanno potuto odiarsi, perseguitarsi, massacrarsi, per secoli, spingere un grande Impero alla rovina per questioni così assurde, così astruse? A noi, che non vediamo più ciò che si nascondeva sotto queste dispute, ci sembrano non avere esse per oggetto altro che parole. Ma a giudicar così non è comprendere uno dei più grandi drammi della storia umana. Quale vita prodigiosa prendono queste oscure discussioni teologiche quando sono rimesse nel disordine spaventevole dell'immenso Impero che crollava, perchè non aveva più alcun principio di autorità saldo e sicuro per sostenere l'ordine sociale; nè l'antico principio greco-latino, il principio aristocratico e repubblicano, consacrato dal politeismo che era caduto; nè il nuovo principio asiatico e monarchico che non arrivava a mettere solide radici. Le lotte teologiche a quest'epoca non sono che uno sforzo titanico per costituire una disciplina intellettuale ferrea, una dottrina della vita, indiscussa e indiscutibile, resistente a tutti gli assalti degli interessi e delle passioni, in un momento in cui l'autorità politica vacillava, l'autorità religiosa era ancora divisa e debole, e tutte le tradizioni erano state sconvolte dalle rivoluzioni, dalle guerre, dal miscuglio di classi e di popolazioni, dalle infiltrazioni dei barbari. Se tutto era instabile nel mondo, le leggi, le tradizioni, le forze dello Stato, le fortune e gli interessi degli uomini e delle famiglie, fosse almeno fermo e stabile il pensiero umano, nella dottrina che Dio aveva rivelato agli uomini per mezzo del Messia e degli Apostoli, e trasmessa in una tradizione autentica « in aeternum » nei libri

santi. Tale è il pensiero profondo che si trova in fondo a queste lotte teologiche terribili e oscure. Molte delle grandi lotte contro l'ortodossia, contro l'eresia, per non dir tutte, si spiegano e si comprendono quando si pensa che dietro le questioni teologiche, apparentemente sottili e teoriche, si celava la questione ben più grave dell'unità e della stabilità delle dottrine fondamentali del Cristianesimo, e che quest'unità e questa stabilità erano la prima base dell'ordine in quel mondo che si disfaceva per non aver trovato un principio saldo e sicuro d'autorità (1).

Passando sotto silenzio il fatto che qui sono omesse le ragioni d'ordine sopranaturale che si connettono alla natura trascendente della verità rivelata, è certo che non si sarebbe potuto dimostrare con maggiore efficacia di quanto ha fatto il Ferrero, con quale pertinacia la Chiesa abbia sempre combattuto l'individualismo, dappertutto ov'esso si manifestava. L'individualismo non data nè da oggi, nè dalla Rivoluzione, nè dalla Riforma, e neanche dal Rinascimento; esso è vecchio quanto il mondo. Il peccato originale ne è la prima manifestazione orgogliosa e dolorosa di cui le altre non furono che l'espressione prolungata e più o meno accentuata. Le eresie, particolarmente, durante il lungo corso della storia della Chiesa, e specie nei suoi principii, non sono state che esplosioni d'individualismo, riprese più o meno violente, più o meno fortunate di pretesi diritti dell'individuo, in nome della libertà di pensiero, contro il diritto di Dio a imporre a tutti una determinata forma di verità. Per tale motivo la Chiesa ha combattuto tanto le eresie. Essa ha voluto, non soltanto in nome dell'ordine pubblico minacciato, come dice giustamente il Ferrero, ma anche in nome dei diritti di Dio, disprezzati, difendere verso tutti e contro tutto, il carattere sociale, universale della dottrina rivelata. E allorquando dopo lunghi secoli di lotta, nel secolo XIII, mediante l'introduzione nella cristianità dei grandi trattati scientifici di

(1) GUGLIELMO FERRERO, in *Revue des Deux-Mondes*, 15 febbraio 1921: *La ruine de la civilisation antique*.

Aristotile, accompagnati da quelli di Avicenna e d'Averroè, un nuovo pericolo, il razionalismo, minaccia la Chiesa, questa prende le sue precauzioni per impedire che codesta manifestazione dell'individualismo, più pericolosa delle antecedenti, non rechi danno alla verità ortodossa.

Nel seno stesso della Chiesa, sorse a quest'epoca un uomo di genio che intuì la gravità del pericolo e in modo sicuro vi pose riparo. S. Tomaso d'Aquino prese dalle dottrine razionaliste d'Aristotile tutto ciò che poteva servire all'esposizione e alla difesa della dottrina cattolica, e incorporò questa filosofia razionale, provata dall'esperienza, alla teologia. Era questo veramente un colpo maestro poichè, prendendo la stessa ragione a testimonio dell'attendibilità delle verità dogmatiche, si tagliava corto anticipatamente a tutti gli assalti della eresia contro il dogma in nome della ragione. Ma l'individualismo sempre in agguato per una rivincita clamorosa, non poteva rassegnarsi a una tale sintesi, che si imponeva ben presto all'attenzione di tutti, come l'espressione più autentica della dottrina della Chiesa.

Nella Chiesa, ma soprattutto fuori di essa, si levarono alte proteste, le quali, due secoli più tardi, all'epoca del Rinascimento, presero la forma di clamore e prepararono la Riforma, poi il Libero Pensiero del secolo XVIII. e infine la Rivoluzione.

Nulla di più curioso quanto l'osservare questa lunga lotta epica dell'individualismo contro il cattolicesimo: nulla però mette meglio in evidenza il carattere della dottrina cattolica. Essa è sociale nella sua origine, poichè è stata rivelata da Dio in modo tale che s'impone all'intelligenza di tutti gli uomini e alla loro coscienza per regolarne la condotta; essa è sociale per essenza poichè è una dottrina d'amore la quale fa obbligo agli uomini d'amar Dio sopra ogni cosa e, nello stesso tempo, il prossimo come se stessi per amor di Dio: ma essa lo è ancora, oserci dire, *umanamente*, per l'importanza di

prim'ordine che essa riconosce al bene comune della società al disopra del bene individuale; per la supremazia ch'essa riconosce alla giustizia sociale, la quale ha il bene comune per oggetto, sulle altre virtù, tranne la carità che mira al Bene comune divino, ma deve, nello stesso tempo, applicarsi a promuovere il regno della giustizia e l'attività delle altre virtù.

Questa dottrina sociale che S. Tomaso ha tolta da Aristotile, e che insieme a tutto il resto ha incorporata nella dottrina cristiana, è essenzialmente razionale. Si rilegga Platone e in seguito Aristotile, ci si renderà facilmente conto del modo con cui i Greci cercavano di interdire a qualunque fautore di individualismo, l'adito al campo politico. Siccome essi mettevano al disopra di ogni altro il bene comune, dopo averne giustificato il valore per mezzo della ragione, volevano che tutti i cittadini vi consacrassero tutte le loro energie. Essi non ammettevano che, in nome della libertà di pensiero o d'azione, si potessero contestare o mettere in pericolo i diritti assoluti dello Stato. Senza dubbio, facendo propria questa dottrina rigorosa, rigida come la giustizia che le serve di cornice, S. Tomaso ebbe a cuore d'addolcirne l'asprezza subordinando la giustizia alla carità, i diritti dell'uomo ai diritti di Dio. Ma è evidente, considerandola soltanto nelle sue grandi linee, come una concezione sì severa, sì assoluta del dovere sociale dovesse esasperare i ferventi sostenitori dell'individualismo, quelli che, nella Chiesa, sostenevano istintivamente o per riflessione la superiorità della volontà sull'intelligenza, dell'amore sulla fredda ragione, e quelli che, fuori della Chiesa, pretendevano protestare in nome della ragione individuale contro queste costrizioni della ragione impersonale. Si è dato il nome di Rinascimento a questo periodo di reazione dell'individualismo contro la disciplina intellettuale del Medio Evo, rappresentata principalmente dalla sintesi teologica di S. Tomaso d'Aquino e dalla Scolastica.

Io non ho affatto l'intenzione d'insistere su questo punto. Anzitutto sarebbe una flagrante ingiustizia il confondere sotto il nome d'individualismo tutto il Rinascimento. Poichè se vi fu un Rinascimento pagano che, in nome del libero esame, ostentò lo scetticismo religioso, praticò l'immoralità, esaltò il libertinaggio dei costumi, si immerse in un egoismo feroce e proclamò i sacri diritti dell'individuo all'autonomia, vi fu pure un Rinascimento cristiano che continuò a credere, a praticare la morale tradizionale e a sacrificarsi per il prossimo. Ma il nome stesso di *Umanisti*, con cui vennero qualificati i partigiani più ortodossi del Rinascimento, esprime molto bene la tendenza, accertata nella maggior parte di essi, di rivendicare certe libertà dell'uomo contro le nobili servitù del cristiano. Si vuole, è vero, continuare a credere e a vivere da cristiano, ma si vuol pure dare all'uomo una parte più larga, se non contro il cristiano, almeno a lato della vita cristiana. Ed è per questa fessura, appena indicata presso gli uni, largamente aperta dagli altri, che il fiume dell'individualismo scaricherà i suoi flutti tumultuosi e minaccerà di affogare l'intera cristianità.

Chechè ne dicano certi storici, più o meno interessati a difendere il protestantesimo, e a purificarlo fin nelle sue sorgenti, il fatto si è che la Riforma stessa è nata da questo spirito. Se Lutero ebbe dapprima l'intenzione di riformare la Chiesa, che però non aveva atteso lui per procedere essa stessa, lentamente, ma sicuramente, a riforme necessarie, è però sicuro ch'egli s'è staccato da essa, facendo appello alla *Libertà Spirituale* contro le violenze dogmatiche; sostituendo all'autorità inappellabile della Chiesa, in materia dottrinale, quella della Scrittura interpretata liberamente sotto l'ispirazione dello Spirito Santo. A base della Riforma protestante come del Rinascimento pagano e di tutte le eresie, havvi il libero esame, questa forma sottile, ma dichiarata, dell'individualismo. Presso gli uomini del Rinascimento,

che lo rivendicano, il libero esame sbocca di colpo nel libero pensiero, mentre presso Lutero e i suoi discepoli non vi perviene che a gradi. Ma l'essersi il protestantesimo stesso trasformato a poco a poco in libero pensiero, mette bene in rilievo il carattere sociale della dottrina cattolica contro cui protestanti e umanisti si sono ribellati con violenza.

La stessa cosa è avvenuta nel secolo XVIII con gli Enciclopedisti, quegli pseudo-filosofi che sempre parlano e scrivono in favore della ragione e poi ne fanno sì poco conto. Sotto questo nome di ragione, in essi, è l'individuo che protesta, che vuol riprendere la sua libertà, ogni libertà: quella di pensare e di vivere a proprio modo, pretendendo trarre da se solo e dai suoi sforzi individuali il suo ultimo fine e la sua perfezione, sostenendo la innata bontà dell'uomo e il suo diritto alla più assoluta autonomia.

Quando la Rivoluzione, erede del pensiero di Rousseau e degli Enciclopedisti, sotto l'impulso della società di pensiero, proclamerà in nome della ragione i *Diritti dell'uomo*, essa non avrà altra mira, sotto queste grandi parole estratte e sonore, che di proclamare l'*autonomia dell'individuo*, e di estendere le conquiste di questo liberalismo intransigente al dominio politico ed economico.

Da allora in poi la nostra vita sociale si è svolta in questa atmosfera. Oggi, come un tempo, è soprattutto al dogma cattolico che mirano i liberi pensatori, perchè nella lotta fra interessi e passioni, nello sfacelo dell'autorità e delle leggi, nell'anarchia delle dottrine scientifiche e filosofiche, una sola dottrina sopravvive, la religione cattolica, che si afferma come una dottrina di vita eminentemente sociale, e imponendosi ugualmente ad ogni spirito in nome di Dio vuole regolare la condotta di ognuno e far convergere tutti gli sforzi verso l'instaurazione d'un *bene comune*, divino e umano, che superando ogni egoismo individuale, permetta a ciascuno di realizzare liberamente l'ideale per il quale egli è stato

creato e redento; l'ideale dell'uomo onesto e del cristiano.

Non c'è da stupirsi se molti cattolici fedeli all'ortodossia hanno, a lor volta, perduto di vista il senso sociale di questa dottrina; poichè se ben si osserva, da oltre quattro secoli subiamo gli assalti dell'individualismo e respiriamo quest'atmosfera pestifera del libero pensiero. Se si aggiunge che, nel corso di questi lunghi anni, la tendenza naturale, che spinge talvolta anche i credenti meglio intenzionati a liberarsi — essi dicono — dalla lettera, per abbandonarsi più liberamente alle suggestioni dello spirito, non ha mancato di distoglierne un buon numero dalla via dell'ortodossia per portarli ad un misticismo sentimentale e torbido, che li ha per così dire discentrati, si comprenderà ancor meglio il genere di seduzione esercitata su di essi da un liberalismo, che, presentandosi l'occasione, non sdegnava esso stesso di assumere un'aria mistica, e di sostituire la religiosità alla religione.

Nessuno ignora come dopo la Rivoluzione francese la Chiesa è stata perseguitata e bandita dalla società. Quasi dappertutto, ma specie in Francia, i cattolici sono stati oggetto di sospetto da parte di tutti i governi; sono stati esclusi da ogni cosa pubblica. Perchè, allora, adoperarsi al progresso di una società che non voleva saperne di loro, o ne ricordava l'esistenza solo per vessarli? Allora molti si rinchiusero nella loro torre d'avorio, dimenticarono d'esser cittadini per non pensare ad altro che a vivere da reclusi, come se la dottrina cristiana non imponesse loro sempre di vivere in società, a qualunque costo, e di compiervi tutti gli obblighi che da questa vita derivano.

Io non pretendo di enumerare qui tutte le ragioni per le quali il senso sociale si è a poco a poco affievolito nelle coscienze della maggior parte dei cattolici d'oggi-giorno; ve ne sono altre che valgono quelle date e pro-

vengono sia da un'educazione cristiana mal compresa, sia da una incredibile ignoranza religiosa, divenuta generale. Ma io credo che quelle da me or ora abbozzate siano abbastanza convincenti e che l'unico mezzo efficace per rimediare a tanto deplorabile individualismo, sia ormai questo: ripresentare la dottrina tradizionale della Chiesa in tutta la sua integrità; rimettere le coscienze in faccia al dovere sociale, sia insegnandola loro di nuovo sotto questo aspetto, sia mostrando loro che non vi ha dottrina in ultima analisi più sovranamente liberale — poichè è la verità soltanto che libera — nè più atta a rispondere al bisogno di solidarietà che si afferma un po' dappertutto ai giorni nostri, per reazione contro tutti gli individualismi liberticidi e le loro conseguenze disastrose, così nel dominio del puro pensiero, come nel campo economico.

CAPITOLO II.

Fraternità umana e fraternità divina.

Il Vangelo pone dunque il problema sociale in tutta la sua estensione e con ammirabile chiarezza. Lungi dal limitare la *personalità umana*, esso esige che questa sia svolta al sommo grado poichè, se il cristiano è obbligato d'essere almeno un uomo onesto, esso ha pure il dovere di oltrepassare l'ideale umano per mirare ad un ideale divino. Ora lo sviluppo della personalità così compresa, è la negazione stessa dell'individualismo. *Nell'ordine della grazia, ogni cristiano deve amar Dio per Lui stesso e il prossimo come se medesimo, sotto l'impulso della carità; nell'ordine della natura, esso è obbligato, per giustizia, a rendere a Cesare ciò che è di Cesare, cioè a ciascuno in particolare e a tutti ciò che loro è dovuto.*

È la volontà amorosa di Dio che così vuole, poichè essendo Egli il Creatore di questi due ordini d'attività umana — quello della natura e quello della grazia — vuole che noi subordiniamo l'uno all'altro, senza mai separarli. In ogni cristiano come in Gesù Cristo, benchè in altra maniera, i diritti dell'uomo restano inseparabili dai diritti di Dio che ne sono il fondamento eterno. È Dio stesso che, di sua propria mano, ha inscritto nel libro della nostra coscienza la lista dei doveri, corrispondente a quella dei nostri diritti.

Ecco ciò che ormai si tratta di mettere in piena luce, alla portata di tutte le coscienze cristiane, se noi vogliamo reagire efficacemente contro le mene sempre crescenti e press'a poco universali dell'individualismo.

E anzitutto come giustificare agli occhi della ragione il valore sociale della carità cristiana? Non solamente gl'increduli, ma gli stessi credenti più ortodossi d'intenzione, si fanno, riguardo alla carità, delle idee false o incomplete, che derivano da un concetto errato dell'amore.

La carità consiste nell'amar Dio per se stesso come Egli ci ama, in un modo che supera le forze della natura. Ne segue forse che la carità sia un amore contro natura? Osano sostenerlo certi credenti, i quali pretendono che l'amore non sia la cosa più naturale del mondo, una manifestazione essenziale delle nostre tendenze naturali, ma piuttosto sia una scelta volontaria, una specie di violenza che la volontà fa subire alla natura. Per conseguenza bisogna, secondo essi, uscire liberamente di sè per amar Dio, amar se medesimi in Dio, e il prossimo come se stessi per amor di Dio. A base dell'amore, sotto questo triplice aspetto, vi deve esser sempre la rinuncia, il sacrificio. L'amore, dicono essi, è essenzialmente una violenza volontaria, una « ferita », un « languore », una « morte », o si tratti d'amar Dio, o se stessi, o il prossimo.

A questo concetto anti-naturale dell'amore, noi vorremmo opporre qui quello di S. Tomaso il quale fa dell'amore ciò che esso è in realtà, quando è riguardato alla luce del buon senso e dell'esperienza: la cosa più naturale del mondo, il fondamento di ogni cosa, la molla latente e sempre tesa delle nostre tendenze, della nostra attività più profondamente umana. Da ciò ben si vede che la carità, benchè sopranaturale in se stessa e in noi, s'armonizza con la natura. Si tratti d'amar Dio, se stesso o il prossimo, essa risponde al nostro bisogno più naturale e più imperioso d'*amare il bene* ovunque si trovi, d'unirci ad esso, di formare con esso una cosa sola.

Noi cominceremo coll'analizzare questo concetto naturale dell'amore sotto questo triplice aspetto, poi cercheremo di mostrare quale ampiezza prenda un simile

concetto applicato alla carità. Allora, io spero, splenderà innanzi a tutti gli occhi non oscurati da prevenzioni il carattere eminentemente sociale della dottrina cristiana, che è anzitutto una dottrina d'amore.

I.

L'AMORE NATURALE DI SÈ, DI DIO E DEL PROSSIMO.

Non c'è un solo essere al mondo il quale non tenda naturalmente verso un bene capace di arricchire la sua povertà, di fortificare la sua debolezza, di provvedere ai suoi bisogni, in una parola di renderlo felice. Questa tendenza naturale degli esseri verso il bene più conforme alla loro natura, non è che l'espressione viva e più universale dell'amore. Il bene è ciò che ogni creatura desidera: *Bonum est id quod omnia appetunt*. Noi amiamo una cosa nella misura in cui essa è bene nostro (1).

Ma quale può essere il bene al quale aspira una natura così complessa come quella dell'uomo, composto di spirito e di materia, di ragione e di sensibilità? Una simile natura non potrebbe essere considerata come chiusa e ripiegata su di se stessa a guisa d'un sasso, senz'altro bisogno che quello di sussistere e d'obbedire alla legge d'attrazione. Essa, al contrario, è chiamata, grazie ai sensi di cui è dotata, e specialmente all'intelligenza, a diventare altra cosa da se medesima, e cioè, in certa qual maniera « tutte le cose ». Vi è quindi in essa una duplice tendenza a far sue, come bene, le realtà ch'essa apprende come vero: la prima tendenza è di ordine sensibile, e l'uomo l'ha in comune con gli animali; l'altra d'ordine intellettuale è propria solo all'uomo, ed è la « volontà ». Il bene che io posso volere ha lo stesso

(1) S. TOMASO, *De divinis nominibus*, c. IV, lez. 9: « Unumquodque amamus in quantum est bonum nostrum », *Etica a Nicomaco*, lez. 1.

limite dell'essere che io posso conoscere, poichè la *volontà* ha la sua ragione d'essere, di appetito, di tendenza, dalla natura stessa dell'intelligenza. Nulla può esser voluto che non sia dapprima conosciuto, ma tutto ciò che è conosciuto può esser voluto.

All'infuori dei beni particolari che, nell'uomo, sollecitano la sua sensibilità, la ragione, nel campo illimitato dell'essere, può, senza fine, scoprire realtà capaci di commuovere la volontà, di provocare in essa il desiderio del bene. Ma da ciò si può forse sostenere che l'una o l'altra di queste realtà, od anche tutte insieme, appagheranno per sempre questa sete di felicità che tormenta incessantemente il cuore umano? L'esperienza universale ci mostra, al contrario, che in fatto di beni, l'uomo è insaziabile. Al di là di tutti quelli ch'egli può amare, la ragione ne scorge altri che alla lor volta accendono, senza posa, il suo desiderio.

Io m'inganno, vi è necessariamente un fine ultimo, *un bene ultimo* sul quale la volontà s'appoggia per lanciarsi alla ricerca di altri beni. Questo fine ultimo è la felicità: che è bene ultimo, il « bene in generale », un bene che sorpassa tutti gli altri, sfidando ogni addizione materiale che si potesse fare. Noi vogliamo o la ricchezza, o il piacere, o gli onori, o la scienza, o la santità semplicemente perchè vogliamo esser felici; ma nè la santità, nè la scienza, nè gli onori, nè il piacere, nè la ricchezza ci rendono felici, perchè, o separati o uniti, essi non rispondono all'insaziabilità dei nostri desideri, alla nostra infinita capacità d'amare.

In sostanza, la nostra volontà è fatta per l'assoluto nel bene, come l'intelligenza per l'assoluto nell'essere. Nella stessa guisa che nulla appare pienamente intelligibile agli occhi della ragione se questa non gli trova la sua ragione di essere in un primo Essere dal quale tutto dipende, ma che non dipende da cosa alcuna, parimente la volontà anche nel relativo è in cerca dell'assoluto, nei beni particolari ricerca il sommo Bene.

Se non vi è un primo bene a motivo del quale naturalmente noi vogliamo gli altri beni, il volere questi altri non ha più ragione d'essere: resta perciò inintelligibile. Se non vi è un fine ultimo, non avviene d'intermedii. Gli anelli dei nostri desideri, come quelli di una interminabile catena, esigono un punto d'appoggio attorno al quale si operi il loro continuo svolgimento.

Ma, per parlare in modo concreto, ove trovare questo primo bene, questo fine ultimo? Gli uomini in grado di servirsi della loro intelligenza, quelli che son chiamati saggi, i filosofi, arrivano facilmente a identificare l'uno e l'altro con Dio. Per quelli in cui la fede supplisce alla riflessione filosofica, questa identificazione non presenta pure difficoltà alcuna. Ma la massa degli altri, di coloro che non sono nè credenti, nè pensatori, pare non sogni nemmeno una simile identificazione. La sola cosa che non è dubbia per nessuno, poichè è la lezione quotidiana dell'esperienza, è che in natura non havvi alcun bene capace di rispondere in modo soddisfacente, a questa profonda tendenza del nostro anelito alla felicità. Tutti vogliamo essere felici; l'amore dona a tutti le ali per andare alla ricerca del bene; ma alla fine di ogni nostra ricerca, noi ripieghiamo ogni volta le ali, disingannati, tanto il nostro appetito naturale del bene supremo, assoluto, cioè di Dio, nella misura in cui noi possiamo andare a Lui coi nostri propri mezzi, resta la tendenza fondamentale del volere umano, presso quelli che non se ne rendono conto, come presso quelli che lo sanno, lo credono o l'esperimentano.

Naturalmente, dichiara S. Tomaso, *l'uomo ama Dio, Sommo Bene*. Egli l'ama evidentemente d'un *Amore di desiderio*, è Lui che cerca in ogni realtà in cui egli crede scoprire la felicità. Ma egli l'ama pure d'un amore disinteressato, benchè incosciente. Anche senza saperlo, abbandonati come noi siamo alle determinazioni della nostra natura intellettuale, al suo primitivo orien-

tamento, alla sua radicale tendenza, al suo amore originale del bene, noi amiamo Dio più di noi stessi; noi tendiamo a Lui così spontaneamente, così naturalmente, così *direttamente* come al nostro proprio bene. D'altronde è questa — osserva S. Tomaso, con quell'ampiezza di vedute che è l'impronta del suo genio — la sorte di ogni creatura, dell'animale, della pianta, della pietra, come quella dell'uomo, benchè ogni creatura ami Dio a suo modo, secondo la sua capacità di amare (1).

A prima vista, questa affermazione sembra offendere il buon senso, sembra un paradosso. In realtà essa non urta che il nostro modo completamente *individualista* di considerare l'universo.

Abituati a proclamare l'autonomia dell'individuo e a crederci, lo siamo anche a separare ciò che Dio ha unito; a considerare l'universo in generale, con tutte le sue specie, compresa la specie umana, la società, la famiglia stessa, come semplici sovrapposizioni d'individui, senza legami tra essi, e preoccupati soltanto del loro proprio bene e dei mezzi pratici per procurarselo.

Questa veduta così limitata è una costruzione mentale elaborata sotto la spinta dell'interesse e l'urto delle passioni, senza alcuna relazione con la realtà.

Per S. Tomaso invece, e con lui è d'accordo il buon senso, l'unità dell'individuo non è soltanto quell'unità egoista, chiusa, che è espressa dal corpo umano. L'individuo partecipa, anzitutto, all'unità della sua specie, e all'unità dell'essere.

In quanto l'individuo è, esso è uno, perchè l'unità è una proprietà trascendentale dell'essere; essa lo segue

(1) S. TOMASO, *Quodlibet*. I, a. 8: « Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus; unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam: insensibilia naturaliter; bruta vero animalia sensitive; creatura vero rationalis per intellectualem amorem qui dilectio dicitur ».

in tutte le sue manifestazioni, ne riflette tutte le sfumature.

Dio è più uno che qualunque altro essere; l'angelo è più uno dell'uomo; l'uomo è più uno di una pietra: il che è chiaro se si comprende come fra la pietra, l'uomo, l'angelo e Dio vi è una differenza di gradazione nell'essere che necessariamente si ritrova nelle sue proprietà.

Ma non appena si oltrepassa il limite degli esseri la cui natura, perchè spirituale, non soffre divisione, come ad esempio gli angeli, e si viene agli esseri composti di forma e di materia, come l'uomo, allora anche la loro unità si sdoppia. Vi è dapprima l'unità di specie alla quale tutti partecipano formalmente; poi l'unità individuale che la materia impone a ciascun di loro nel seno della specie, limitandola. La prima è evidentemente superiore alla seconda: poichè la natura, considerata specificamente, è un tutto di cui gl'individui non sono che le parti. Così ella è più *una* di quel che non sono *uno* gl'individui umani che l'incarnano. Essa non ha bisogno di tale o tal altro individuo per sussistere, giacchè tutti gl'individui non sono e non sussistono che per essa.

Questa nozione del « tutto e della parte » che si trova già in Aristotile, è stata meravigliosamente utilizzata da S. Tomaso. Dalle cime dell'astrazione egli l'ha fatta discendere alla realtà, o più esattamente, avendola trovata nella realtà, l'ha astratta, per rendere la realtà intelligibile. Cerchiamo di seguirlo in questo campo: comprenderemo meglio la proposizione che ogni creatura ama naturalmente Dio più di se stessa.

L'esperienza prova come, in un tutto organizzato, le parti hanno una tendenza a sacrificarsi per il tutto. Prendiamo il corpo umano. Se la testa è in pericolo, istintivamente la mano si sacrifica per difenderla. In seno alla società bene spesso il buon cittadino si espone

alla morte per salvare il bene comune minacciato (1). Perchè questa attitudine? La ragione è ad un tempo semplice e profonda. Che cos'è la mano senza il corpo; un cittadino senza la società di cui fa parte; un uomo senza la natura umana; un individuo d'una data specie senza questa specie?

La parte d'un tutto è qualche cosa del tutto; essa non esiste che per lui. Solamente in esso e per esso questa parte ha ragione di essere, vive, è felice. Se voi la separate da questo « tutto » di cui non è che una partecipazione, essa perirà come il ramo staccato dall'albero o il raggio dal suo focolare. Al contrario, se voi l'abbandonate al suo istinto naturale, alla sua tendenza di parte, essa parteciperà al tutto, si perderà in esso per meglio ritrovarsi. Il bene del tutto resta il suo proprio bene. Non si deve dunque considerare la tendenza d'una parte separatamente da quella del tutto, e meno ancora collocarla in opposizione: sarebbe come amputare al corpo le sue membra, o pretendere che il ramo continui a vivere distaccato dal tronco.

A ben considerare le cose, è chiaro che l'individuo il quale incarna una natura, ma non la possiede nella sua pienezza, poichè altre migliaia d'individui l'incarnano con lui, preferisce alla sua individualità limitata il principio vitale che lo sorpassa, al quale alla fin fine egli deve di esser ciò che è. Per motivi che in seguito spiegheremo, quando c'entra una gran parte d'ignoranza o d'irriflessione, avviene che gli uomini antepongono se medesimi alla natura umana, agiscono contro di essa, impiegano per esempio la loro ragione a essere irragionevoli, o soddisfanno ai bisogni della materia a detrimento dello spirito. Ma questa consapevole violazione dei diritti della natura, di quelli che si potrebbe veramente chiamare i *diritti dell'uomo*, dimostra chiaramente che, abbandonati ai loro istinti particolari, gli

(1) S. TOMASO, *Quodlibet*. I, n. 8.

individui hanno una tendenza naturale a sacrificarsi al tutto, e che occorre uno sforzo di volontà pervertita per distoglierli da questo sacrificio. Al contrario, la volontà consapevole d'un individuo, intendo una volontà regolata da una ragione conscia del vero ufficio delle parti nel tutto, cercherà senza dubbio il suo proprio bene, ma subordinatamente al bene del tutto, che noi chiamiamo il *Bene comune*, poichè senza di questo non vi sarebbe neanche il bene proprio, come non potrebbero esistere delle parti senza il tutto. Il vero bene comune dell'individuo è il bene razionale, al quale tutti gli altri beni devono essere non sacrificati, ma subordinati.

In una famiglia ben organizzata, ogni membro conscio di quanto esso le deve, lavorerà al bene comune della casa e all'occorrenza si sacrificherà per esso.

In una società ben organizzata, ogni cittadino, rendendosi conto di quanto esso deve alla società, riverterà al bene comune tutto ciò che ne avrà ricevuto per continuare a riceverlo, e, se questo bene comune è in pericolo, si esporrà anche alla morte per salvarlo (1). Così è, nelle debite proporzioni, dell'uomo in rapporto all'umanità.

Innalziamoci ora al disopra di questi organismi limitati, quali l'individuo, la famiglia, la società, l'umanità. Diamo uno sguardo all'universo nel suo complesso. Noi noteremo allora che il *Bene comune dell'universo* è *Dio stesso* (2). Poichè Dio solo è la ragione d'essere totale — causa prima e fine ultimo — dell'esistenza e della bontà degli esseri che compongono l'universo. L'universo, separato da Dio, resta incomprendibile. Veramente Dio non è il complesso delle creature; meno ancora ne fa parte. Ma Egli è l'Essere medesimo, in sè, infinito, separato, di cui tutti gli esseri, prodotti

(1) S. TOMASO, *Quodlibet*. I, a. 8.

(2) Id., *ibid.*: « Manifestum est quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus ».

da Lui, sono partecipazioni, similitudini. Tutti, in questo senso, sono *qualche cosa di Lui* (1).

In ogni caso essi non esistono e non vivono che per Lui. Ecco perchè — conclude S. Tomaso — tutti, benchè ognuno a modo suo, naturalmente amano Dio più che se medesimi (2).

Poichè noi siamo qualche cosa di Dio, come la parte è qualche cosa del tutto, tra l'amor di Dio e l'amor di sè, non dovrebbe poter esistere alcuna opposizione: vi è, anzi, continuità e perfetta armonia.

Io amo Dio per me d'un *amore di cupidità* poichè Egli è *mio* bene, il solo capace di estinguere la sete di felicità che mi brucia. Io amo così naturalmente anche l'acqua che bevo, il pane che mangio, il fiore che odorò. Ma naturalmente pure, benchè inconsciamente, io amo Dio più di me stesso d'un *amore disinteressato*, *per Lui stesso*, poichè Egli è in pienezza ciò che io non sono che in parte, poichè il bene mio è il suo bene.

Per l'amore di cupidità, io considero Dio come un bene che fa parte di me stesso e che faccio mio, amandolo (3); per l'amore di amicizia (4), io mi considero come facente parte d'un vasto insieme che mi congloba, sospeso a Dio come le gocce d'un immenso fiume lo sono alla sorgente che le alimenta. Staccate un fiume dalla sua sorgente, e non vi sarà più fiume; isolatene le gocce, esse svaporeranno.

Similmente, separate da Dio, col pensiero, una parte qualunque dell'universo, essa cesserà d'esistere, poichè

(1) S. TOMASO, *Somma Teologica*, I P. q. LX, a. 5. « Quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est; sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum ».

(2) Id., *ibid.*

(3) « Supponendo, infatti, che Dio non fosse in alcun modo il bene dell'uomo, l'uomo non avrebbe alcuna ragione d'amare Dio ». S. TOMASO, *S. T.*, IIa IIae, q. XXVI, a. 13, ad 3.

(4) La parola *amicizia* applicata all'amore naturale ed istintivo di questo « tutto divino » di cui noi facciamo parte, potrà forse sembrare qui un po' prematura. È evidente che la carità, per essere un'amicizia, richiede altre condizioni di cui parleremo più avanti. Ma noi adoperiamo qui la parola *amicizia* in opposizione all'amore utilitario, nel senso largo in cui sottintende solamente l'amore per un altro se stesso. È questa, almeno, una condizione indispensabile ad ogni amicizia.

essa perderà ben presto la sua ragione d'essere efficiente e finale. Invece abbandonate ciascun essere al proprio istinto di conservazione, esso compirà, nell'universo, la sua funzione di parte attaccandosi al tutto, vedendo in esso un altro se medesimo, amandolo più di se stesso: poichè *il bene della parte è per il bene del tutto*.

A simili altezze, l'amor di Dio non è soltanto una forma dell'amor di sè; ma è l'amor di sè che, in sostanza, non è altro che una forma dell'amor di Dio.

Bisogna leggere nel libro « *Contro i Gentili* » i capitoli che S. Tomaso consacra a questa questione capitale. Dopo aver ricordato e provato che Dio è il Fine di tutte le cose, egli mostra che tutte tendono naturalmente a somigliare a Dio, e in ciò amano Dio più di se medesime. Tutte, infatti, sono similitudini di Dio, dall'atomo fino all'angelo; tutte sono, in grado diverso, partecipazioni del suo essere e in modo speciale della sua bontà. Nella misura precisa in cui esse compiono la loro funzione di immagine, esse si avvicinano istintivamente al modello, e, inconsciamente o no, secondo che si tratta di esseri materiali o spirituali, col preferire il modello all'immagine, tendono a Lui al disopra del particolare oggetto a cui aspirano, e cioè lo amano sopra ogni cosa (1).

Altrove S. Tomaso scrive queste forti parole: « Amar « Dio al disopra di ogni cosa è qualcosa di connaturale « all'uomo, ed anche ad ogni creatura benchè irrazio- « nale o inanimata, secondo il modo di amare conve- « niente ad ogni creatura. È evidente che il bene della « parte è per il bene del tutto; per cui ogni cosa in « particolare, per un movimento naturale d'appetito o « d'amore, ama il proprio bene per il bene comune del- « l'universo che è Dio » (2).

In conclusione, è come dire che, in un « tutto naturale » quale l'universo, la parte non ha individualità

(1) S. TOMASO, *Contra Gentes*, lib. III, cap. XVI-XX.

(2) Id., S. T., Ia IIae, q. CIX, a. 3.

o unità che possa opporsi normalmente all'individualità o all'unità del tutto.

Il peccato consiste precisamente in questa opposizione non naturale, ma volontaria. *Ogni peccato è una manifestazione cosciente e anormale d'individualismo*; l'atteggiamento d'una parte che non vuole più compiere di fronte al tutto la sua funzione di parte e, dinanzi a Dio, si pone essa stessa come un tutto; il nulla che si erge contro l'essere, il raggio che si separa dal suo focolare con la pretesa di sfavillare da sè. Persino nei peccati più mostruosi — dice S. Tomaso — è a Dio che tende realmente l'incosciente volontà del peccatore (1). Poichè, nel peccato, vi sono due cose: il bene che il peccatore ricerca e verso il quale lo porta inconsciamente il suo amore naturale del Sommo Bene; secondariamente, il modo disordinato, ma cosciente che esso impiega in tale ricerca e che, volontariamente, lo distoglie da Dio.

Senza il peccato originale, l'uomo creato « in istato di grazia e d'innocenza » avrebbe sottomesso i suoi interessi « proprii » a quelli di Dio, così spontaneamente come la mano si espone al pericolo per difendere il viso, o la madre per i suoi nati. In questo « stato » non gli sarebbe abbisognata una grazia speciale aggiunta ai suoi doni naturali per amare Dio naturalmente sopra ogni cosa, mentre ne abbisogna ora per risanare la sua natura decaduta (2). Ma occorre qui non fraintendere il pensiero di S. Tomaso. Secondo lui, anche i peccatori serbano inconsciamente l'amore naturale e sovrano di Dio (3). È soltanto nella *vita razionale e libera* che l'ordine della natura è stato pervertito dal peccato: *secundum appetitum voluntatis rationalis*.

« Vi son dunque, presso gli esseri ragionevoli, come due piani « appetitivi. In quanto al loro essere naturale (*naturaliter*), essi

(1) S. TOMASO, *De Malo*, q. XVI, a. 3, ad II; 2, 8, a. 2.

(2) Id., *S. T.*, Ia IIae, q. CIX, a. 3.

(3) Id., *ibid.*, q. LX, a. 5, ad 5.

« amano Dio più di se stessi e non lo sanno; in quanto essi capiscono e ragionano (*rationaliter*), essi amano se stessi più di Dio » (1).

L'amore umano, infatti, se, in virtù della sua tendenza naturale, si volge all'universale, all'assoluto, aspira in pari tempo al concreto. Contrariamente all'intelligenza che idealizza la realtà, l'amore vuole concretare le idee di bene che l'intelligenza gli somministra; l'intelligenza si nutre di astrazioni, l'amore di realtà. Ora, nell'ordine naturale, è soltanto attraverso l'idea di Dio che noi perveniamo a Dio; è sotto le specie del « bene in generale » che noi tendiamo al Sommo Bene. Ma come amare d'amicizia il « bene in generale »; come amarlo « per se stesso » se non sussiste in se stesso? Di qui per l'uomo la tentazione di preferire al Sommo Bene che la volontà non può conseguire nella sua sostanza, il bene proprio ch'egli realizza nella sua persona, e tutti i beni limitati ma concreti, che possono contribuire ad aumentarlo. Così, nella riflessione, l'amore di cupidigia vince l'amore di amicizia, l'amor proprio supera l'amor di Dio. Invece di compiere naturalmente il suo ufficio di parte nel concerto degli esseri i quali tutti a modo loro cantano la gloria di Dio: invece di adattare la propria ragione all'adempimento di questo ufficio, e di cangiare una tendenza istintiva, un amore naturale di Dio in un amore razionale e libero, l'uomo si serve della sua ragione, per quanto gli è possibile, contro se stesso e contro Dio. Egli si stacca dal « tutto divino » e considera se stesso come un tutto; non ricerca il bene dell'insieme, che si confonde col bene divino, a profitto del suo « bene privato »; ma sacrifica al suo bene privato mal inteso, il bene dell'insieme; in una parola egli preferisce in sè, la creatura a Dio.

(1) ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Münster, 1903.

Ciò nonostante, a ben considerare le cose, l'uomo che così agisce e crede di amarsi, non si ama davvero. Egli non ama in sè ciò che veramente lo costituisce uomo, cioè il suo spirito. Al Bene Sommo, il solo capace di appagare il suo desiderio dell'infinito, egli preferisce beni parziali, passeggeri, finiti. Egli dimentica che lo spirito è l'uomo stesso, in modo più vero che il corpo, e che, seguendo una legge fondata sull'essenza stessa dello spirito — tanto naturale come le leggi che reggono il mondo fisico — egli conquisterà se stesso, farà progredire il suo spirito, lo renderà migliore, soltanto se saprà sacrificare la sua sensualità all'ordine universale, subordinare il suo bene particolare al Sommo Bene, compiere insomma la sua funzione di parte nel tutto universale anzichè pretendere di rappresentare il tutto.

Avviene della felicità dell'uomo come della bellezza d'una sinfonia: qui, tutto deve contribuire all'armonia dell'insieme, anche le dissonanze, purchè esse si risolvano in un accordo perfetto. Così l'uomo, la di cui natura è duplice, se si ama veramente in quanto uomo, deve accordare la sua volontà razionale e libera con la tendenza fondamentale di essa al Sommo Bene; egli deve perciò rassegnarsi a rappresentare la sua parte nel gran concerto dell'universo, amar Dio sopra ogni cosa e sacrificare ogni bene caduco al Sommo Bene. A questa condizione egli amerà veramente se stesso, poichè egli entrerà in possesso, sotto la forma del bene spirituale, di questo Sommo Bene di cui il bene spirituale è in lui la più alta partecipazione.

Egli amerà pure tutti gli altri esseri secondo il loro grado di partecipazione al Sommo Bene. *Questa conclusione è rigorosa.* Poichè come non amare negli altri, dove Lo si ritrova, Colui che diciamo di amare in sè, e più ancora, per se stesso? Sarà veramente amarlo, il non amarlo ovunque Egli si manifesta e secondo i gradi di questa manifestazione? È evidente che questo amore degli altri, che è altrettanto naturale quanto l'amor di

sè e l'amor di Dio, rifletterà il segno delle realtà sulle quali esso si porterà, e della loro somiglianza con Dio e con noi.

Naturalmente noi amiamo tutti gli esseri dell'universo, coi quali noi siamo solidali, e che con noi costituiscono questo complesso organizzato di cui *Dio è il Bene comune*.

Tuttavia quest'amore universale delle creature non esclude gli amori particolari. Perciò naturalmente noi ameremo più gli uomini che gli animali e le cose, perchè negli uomini l'immagine di Dio è più somigliante che altrove e perchè nel gran tutto dell'universo l'umanità ne è uno di cui gli uomini fanno parte con noi al medesimo titolo di esseri ragionevoli e liberi, creati ad immagine di Dio.

Naturalmente noi ameremo i nostri concittadini più degli altri uomini, perchè la società, di cui noi facciamo parte con essi, ci avvicina gli uni agli altri più che non l'umanità intera, e ci avvicina anche maggiormente a Dio che ha espressamente create le società affinchè gli individui, *per mezzo del Bene comune*, a cui tutti hanno il diritto di attingere quello che è necessario alla realizzazione dell'ideale umano, si elevino più facilmente sino a Lui.

Naturalmente noi ameremo i nostri parenti più dei nostri concittadini, poichè in seno alla società politica la famiglia è la società naturale per eccellenza, senza cui non vi sarebbero nè individui, nè nazione, nè umanità. I nostri parenti sono più prossimi a noi di quel che non lo siano gli altri uomini, e più degli altri uomini ci avvicinano a Dio, poichè, dopo Dio, è da essi che abbiamo la vita e per essi noi la sviluppiamo secondo che la ragione lo esige.

Non havvi dunque nulla di più naturale dell'amore sotto questo triplice aspetto dell'amor di sè, di Dio e del prossimo, poichè è appunto in virtù della nostra

natura che noi tendiamo in tal modo al bene che la perfeziona e le permette la realizzazione del suo ideale.

Ma allora che cosa aggiungerà all'ordine della natura quello della grazia, a questo amore naturale, la carità allorchè essa ci obbliga di amar Dio sopra ogni cosa e il prossimo come noi stessi per amor di Dio?

È precisamente a questa domanda che noi risponderemo nel paragrafo seguente per dimostrare in quale senso la carità è una virtù sociale e viene ad aggiungersi alla natura, non per distruggerla, ma per perfezionarla.

II.

AMORE NATURALE E AMORE SOPRANATURALE.

È opinione assai diffusa — come fu accennato al principio del capitolo — che, pel suo carattere soprannaturale, la carità cristiana non abbia nulla da aspettare dalla natura, se pure non è essa stessa uno sforzo contro la natura. Ne è prova, ci dicono, l'aver noi bisogno di una grazia speciale per compiere gli obblighi della carità: il che non sarebbe, se noi amassimo naturalmente Dio per se stesso, d'un amore disinteressato, e il prossimo come noi stessi per Dio.

Quest'obiezione, assai speciosa, ci aiuterà a collocare il problema della carità nel suo vero campo.

Perchè abbiamo noi detto che l'uomo ama naturalmente Dio più di se stesso, se non perchè egli fa parte d'un tutto immenso di cui Dio è il Bene comune e perchè è legge delle parti, pur cercando il loro bene proprio, di ricercare quello del tutto, di non vivere che per mezzo di esso e per esso?

Ma se noi abbiamo naturalmente bisogno di Dio a tal punto che il nostro amor di Dio si presenta come la forma più elevata dell'amor di sè, e l'amor di sè come la misura dell'amor di Dio, al contrario è certo che Dio

non aveva bisogno di noi e che se il nostro amor di Dio è naturale e necessario, quello ch'Egli ci porta è soprannaturale e gratuito.

Infatti, c'insegna la Chiesa, se vi è al mondo un Essere che poteva senza rimpicciolirsi offrire a se stesso il godimento di un'eterna solitudine; un essere libero di non pensare che a sè e di non amare che sè, non avendo bisogno di nulla, nè di nessuno, questi era Dio, l'Essere per eccellenza, la Perfezione assoluta. Egli lo poteva tanto più, secondo la Rivelazione che Egli s'è degnato di farci in proposito, quanto più la sua solitudine non aveva nulla d'un sublime isolamento. Padre, Egli dava eternamente l'origine a un Figlio, espressione sostanziale e vivente del suo proprio pensiero, pensiero uguale in tutto al suo Essere infinito; e, pure eternamente, emanava dal Padre e dal Figlio, frutto della Loro mutua contemplazione, un amore non meno sostanziale e vivente, lo Spirito Santo. Così si affermava nel seno della gloriosa Trinità delle persone, l'unità feconda dell'Essere divino.

Quali sarebbero state, nel tempo, le conseguenze del pensiero eterno d'un Dio che si abbandonava spontaneamente alle suggestioni della sua infinita bontà? Il fatto è che vedendosi sì bello, sì buono, sì intelligente, sì pienamente felice, Dio non ebbe che ad ascoltare le pressanti pulsazioni del suo cuore per decidersi a rompere il cerchio della sua beata solitudine, a dar la vita ad esseri i quali all'orizzonte del suo eterno pensiero, attraverso il prisma risplendente del suo Verbo, gli apparivano già, senza distinguersi realmente da Lui, come l'irradiazione ideale delle sue perfezioni; poi, creandoli a sua immagine, facendoli partecipare alla sua propria natura, sotto le specie divine della grazia, permettere a tutti quelli che lo volessero, di conoscerlo com'Egli si conosce, di amarlo com'Egli si ama.

Io non devo qui raccontare nei particolari queste meravigliose gesta dell'amor divino, nè seguir Dio per

tutte le strade ove l'ha condotto il suo amore per gli uomini. Ne conosciamo le principali tappe: la Creazione, l'Incarnazione, la Redenzione, la Santificazione, e quella alla quale esse terminano, la Predestinazione. Ci tengo a far notare che, per il solo fatto d'essersi abbandonato agli impulsi del suo cuore, d'aver ceduto liberamente a questa legge magnifica del Bene, ch'è di spandersi (*bonum est diffusivum sui*), Dio ha cancellato in sè persino le apparenze dell'egoismo, benchè il più sacro che si possa concepire, e ha creato degli esseri destinati, purch'essi vi acconsentano, a prender parte al suo essere, a viver della sua vita, a non fare che una cosa sola con Lui, in questo mondo e nell'altro. La sua bontà infinita, donandoci la grazia, linfa divina, non poteva inventare mezzi più efficaci per elevarci fino a Lui.

Appunto a motivo di questa Bontà sovrana, che è propria di Dio, non dimentichiamolo, noi dobbiamo amarlo a nostra volta. La fede c'insegna, che la stessa carità di cui il suo cuore ha divampato per noi, è sparsa da Lui nel nostro cuore (1); che Dio stesso, nella persona dello Spirito Santo, abita in noi; che Egli vi eccita la nostra carità (2); che noi siamo i tempî dello Spirito Santo (3). Ne segue che amando Dio per se stesso e come Egli si ama, a motivo della sua bontà infinita — la sua grazia ce lo permette — noi dobbiamo adattare la nostra carità alla sua, amare tutti quelli ch'Egli ha amato per gli stessi motivi, noi per primi e il prossimo come noi stessi. Imperocchè Egli ha creato tutti gli uomini per amore, li ha tutti riscattati, vuole la salvezza di tutti e offre la sua grazia a tutti.

Tal è in compendio la dottrina della Chiesa. Noi non potremmo lusingarci di amar Dio per se stesso, d'un amore sopranaturale e disinteressato, se quest'amore

(1) S. PAOLO, ai Romani, V, 5: « Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris ».

(2) Id., *ibid.*, VIII, 26; XV, 13.

(3) Id., ai Corinti, VI, 19; XIII, 3 (ecc.).

non ci portasse fin dove l'ha portato per noi il Suo, se esso non si estendesse a tutti coloro che nella sua bontà Egli ha associati con noi ai suoi doni, costituendosi nostro *Bene comune*, bene trascendente tutti quelli verso i quali la nostra natura ci porta, compreso il Sommo Bene, almeno se consideriamo il modo con cui la carità sorpassa la natura associandoci all'essere, alla vita stessa di Dio.

L'individualismo non ha il diritto di cittadinanza nel Regno di Dio. Un cristiano che ha la carità non può amar Dio senza amar se stesso e il prossimo come se stesso, per Dio.

Allo sguardo di Dio che si dà, cioè crea, s'incarna, ci riscatta, ci santifica e non domanda che di glorificarci, tutti insieme noi non formiamo che una cosa sola. « Noi siamo un solo corpo — dice S. Paolo — di cui Cristo è il capo e noi le membra » (1). « Padre mio — esclamava il Cristo — ch'essi siano uno come voi ed io siamo uno » (2). « Amatevi gli uni e gli altri come io vi ho amato » (3). « Amate Dio sopra ogni cosa e il vostro prossimo come voi stessi » (4).

Non vi sono tre carità separate una dall'altra da impenetrabili diaframmi, di cui ci si possa servire a piacere. È la medesima corrente d'amore che discende da Dio fino a noi e risale da noi a Dio, avvolgendo e penetrando con le sue emanazioni, in questo andirivieni continuo, l'umanità intera. Che noi amiamo Dio sopra ogni cosa, e noi stessi più del prossimo, è l'ordine stesso della carità (5); ma qualora non amassimo il prossimo come noi stessi per Dio, perchè *Dio l'ha associato con noi alla diffusione della sua bontà* (6), divinizzandolo,

(1) S. PAOLO, *Ep. ai Romani*, XII, 4, 5.

(2) S. GIOVANNI, *Evang.*, XVII, 2: « Ut sint unum sicut et nos ».

(3) Id., *ibid.*, XIII, 34: « Diligite invicem sicut dilexi vos ».

(4) S. LUCA, X, 27.

(5) S. TOMASO, *S. T.*, IIa IIae, q. XXVI, a. 2, 3, 4.

(6) Id., *ibid.*, q. XXVI, a. 4 e 5.

sarebbe portar nocumento ai diritti di Dio e violare, nel suo stesso principio, la carità.

È evidente che esiste un parallelismo tra l'ordine della grazia e l'ordine della natura, se si considerano le nostre relazioni d'amore con Dio. La differenza fra questi due ordini non proviene che dai *motivi soprannaturali* che ci obbligano, nella nostra qualità di cristiani, ad amar Dio e il prossimo come noi stessi per Dio; poi dai *mezzi soprannaturali* richiesti per conformare la nostra condotta a questi motivi.

Dio avrebbe potuto limitare il dono di sè all'ordine naturale, creare degli esseri capaci da sè di tendere verso di Lui, di amarsi naturalmente gli uni e gli altri per la parte di divino ch'Egli avrebbe messo in loro, e li avrebbe uniti, come abbiamo visto essere unite e amarsi fra loro, naturalmente, le parti di un tutto organizzato in cui esse hanno la loro ragione di essere, e che non vivono che per Lui.

Ma noi sappiamo dalla Rivelazione che Dio non s'è contentato di ciò. Egli ha voluto innalzare l'uomo fino a sè e l'ha chiamato a vivere della sua propria vita permettendogli di conoscerlo come Egli si conosce, di amarlo come Egli si ama. Ora è chiaro che per condurre una simile vita, la natura umana non basta; che i mezzi di cui essa dispone, anche nella sua tendenza naturale verso Dio, sono troppo limitati. Da noi stessi, non possiamo alzarci fino a queste altezze divine. Ed ecco che, in vista di questo Fine soprannaturale da raggiungere, Dio ci ha dati dei mezzi proporzionati, la *grazia*, di cui S. Pietro ci dice ch'è « una partecipazione della natura divina » (1), qualche cosa di Dio stesso in noi, che ci mette al livello di Dio.

Si dovrà dire, tuttavia, che l'ordine della grazia non sia conforme a quello della natura, pur sorpassandolo,

(1) S. PIETRO, *Seconda Epistola*, I, 4.

e che al nostro amore naturale di Dio si oppone la carità?

Per rispondere a questa domanda, basta pensare che non vi sono due dèi, ma un solo Dio verso il quale tende la natura, e ci eleva la grazia. Per conseguenza la grazia, per la maniera superiore con cui ci conduce a Dio, può sì oltrepassare la natura, ma, in un certo modo, appoggiandosi su di essa. Noi abbiamo stabilito che per mezzo della volontà, considerata nella sua determinazione fondamentale di appetito universale, la natura umana tende verso Dio sotto le specie del « Bene in generale ». Ora, la carità, è precisamente una virtù della volontà che viene ad impadronirsi di questa tendenza naturale e la fortifica col renderla soprannaturale (1).

Non vi è dunque, almeno sotto questo aspetto, nulla di più naturale dell'amore soprannaturale di Dio. La carità non sarebbe contro natura che se essa si imponesse a noi dal difuori, e ci dirigesse in un senso contrario alle nostre tendenze naturali. Ma questo concetto « estrinsecista » è assurdo. In ogni caso, non è quello d'un S. Tomaso. Per lui, Dio è l'autore della grazia come lo è della natura. Ora, già nell'ordine della natura, Dio è più intimo a noi stessi, di quanto lo siamo noi (2). Egli è nostro principio e nostro fine; noi ci appoggiamo su di Lui per tendere verso di Lui. La nostra azione, sia naturale o soprannaturale, rimane sospesa alla sua. Perchè Dio, mosso solamente dal bisogno di darsi maggiormente, rende più intime le nostre relazioni con Lui, c'infonde la sua propria vita, spande la sua carità ne' nostri cuori, pone la sua gloria nell'abitare in noi, non si può certo accusarlo di violentare la natura umana. Al contrario, Egli accentua le nostre tendenze verso di Lui, ne prolunga il movimento, lo fortifica. Infondendo la sua grazia nella nostra natura e

(1) S. TOMASO, IIa IIae, q. XXIV, a. 1 e seg.

(2) Id., I P., q. VIII, a. 1: « Oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime »,

specialmente la sua carità nel nostro cuore, Egli ci comunica il suo proprio slancio vitale; ci permette così di giungere a Lui, non più solamente attraverso l'idea del bene in generale e secondo una lontana somiglianza, che ci formiamo con la vita dello spirito, ma in se stesso, nella sua propria sostanza, il più concretamente possibile, e poi, se noi sosteniamo sino alla fine il nostro sforzo di assimilazione sopranaturale, per sempre.

Così la carità fa di noi degli dèi a vantaggio stesso dell'uomo; essa eleva la natura col renderla sopranaturale. Nell'ordine della grazia, come in quello della natura, noi troviamo Dio al principio e al termine dell'impulso che ci porta verso di Lui. È vero che un tal favore non si appartiene alla natura umana; essa però vi trova il suo più alto sviluppo.

Lo stesso si dica dell'amor del prossimo come noi stessi, per Dio. Alla *fraternità umana* — creata per la partecipazione di tutti gli uomini al dono di Dio — che rappresenta la natura, viene ad aggiungersi la *fraternità divina* nata dalla grazia. Poichè l'amore di Dio, come lo esige la nostra partecipazione alla natura divina, si estende a tutti gli uomini; poichè tutti sono chiamati a vivere di Lui, come potremmo arbitrarci di limitare il dono di Dio, di pensare alla nostra salvezza personale senza pensare alla salute degli altri, di estinguere in noi la fiamma della fraterna carità?

Il Cristo non ci ha Egli chiesto di amare gli altri come Egli stesso ha amato noi? Egli è vissuto e morto per tutti, egli offre la sua grazia a tutti, egli continua a volere la salute di tutti. La Chiesa, il suo capolavoro, è considerata da Lui come un corpo mistico di cui Egli è il capo e noi le membra. Tutte le membra per vivere devono comunicare col capo; tutte sono qualche cosa del corpo. A nessuna di esse è permesso di disprezzare le altre; insieme formano un solo tutto. Se un membro soffre, tutti gli altri soffrono finchè quello non sia guarito. Ecco perchè la carità cristiana ci fa un dovere di

amare tutti i membri di Cristo, i peccatori come i giusti, i nostri amici come i nostri nemici, quelli che lottano e che espiano, come quelli che trionfano.

Il dogma della *Comunione dei Santi* non è altro che l'espressione più sublime della carità fraterna, di questa fraternità divina, che viene, per dir così, incontro alla fraternità umana, affinchè nei loro reciproci riguardi, gli uomini si conducano non solamente come tali, ma come figli di Dio; si aiutino scambievolmente nel cammino della vita con le preghiere, gli esempi, il sacrificio; perchè i sapienti istruiscano gli ignoranti, i ricchi soccorrano i poveri, i sani curino gli ammalati; gli allegri consolino quelli che piangono; e sia resa giustizia a quelli che soffrono persecuzioni; perchè il diritto che Dio ha d'essere amato da tutti, serva almeno ad assicurare in ognuno il rispetto dei diritti dell'uomo: di quei diritti che la natura conferisce a tutti gli individui nella società di cui essi fanno parte, e senza i quali sarebbe loro impossibile vivere da uomini e, con più ragione, di realizzare il loro ideale di cristiani.

Se prima di esser cristiano, e per esserlo veramente bisogna almeno essere un uomo onesto — e ciò risulta da quanto noi abbiamo detto ora, sui rapporti che stringono tra loro la natura e la grazia — noi mostreremo presto che prima di esser caritatevoli e per esserlo, bisogna almeno esser giusti; rendere a ciascuno e a tutti ciò che loro è dovuto in nome della giustizia, prima di dar loro anche ciò che non è loro dovuto in nome dell'amore.

Per tutte queste ragioni la carità, considerata in se stessa o nei suoi rapporti con la giustizia, è una virtù eminentemente sociale. Nulla ripugna maggiormente alla natura quanto l'individualismo, questa malattia delle anime le quali pur lusingandosi d'amar Dio, non l'amano che per se stesse e dimenticano che esse fanno parte di un tutto di cui Dio è il Bene comune, il quale perciò

esige che noi amiamo gli altri come Egli ci ama, che cominciamo a render loro giustizia rispettando in essi i diritti dell'uomo nel nome stesso dei diritti di Dio.

Al dire di certi sociologi contemporanei che ignorano affatto la natura e le esigenze della carità, il pensiero dominante del cristiano sarebbe quello del suo merito personale, o del suo demerito, piuttosto che quello del bene da fare, del dovere da compiere. Se così fosse, la nozione del dovere, che è evidentemente sociale per la sua natura e le sue origini, si troverebbe alterata e per ciò rimpiccolita.

Da molto tempo questo rimprovero è rivolto alla morale cristiana da uomini ignari dello spirito e della lettera del Vangelo. È quasi diventato un luogo comune, ma è ben lungi dall'essere giustificato.

Sinceramente riconosco che troppi cattolici danno motivo a questo rimprovero per il loro modo esclusivamente utilitario di comprendere e praticare le virtù cristiane. Essi paiono, infatti, così preoccupati di acquistare dei meriti e di assicurarsi in tal modo una bella ricompensa, che si sarebbe tentati di credere, a dir il vero, che è solamente per questo che essi le praticano. Una volta incamminati per tale sdruciolevole e pericolosa china, essi vengono a perder totalmente di vista la natura stessa del dovere, che, tuttavia, è la vera ragione d'essere della virtù. Purchè essi si salvino e nel modo egoistico che essi s'immaginano, non si preoccupano di altro. La loro coscienza è un vaso chiuso nel quale si chiudono gelosamente, calcolando, giorno per giorno, le loro probabilità di salvezza. Nessun profumo di carità fraterna esala da questo vaso, nessun desiderio di giustizia. Della società in cui vivono, non apprezzano altro che i servizi ch'essa può render loro, senza darsi pensiero degli obblighi ch'essa loro impone. Se per caso

voi parlate loro dei doveri che hanno verso gli altri, vi rispondono ch'è già molto per essi il compiere scrupolosamente i loro doveri verso Dio, come se fosse possibile a un cristiano l'amar Dio senza essere obbligato ad un tempo, e per gli stessi motivi, ad amare il prossimo come se stesso, rendergli in ogni circostanza, sotto tutte le forme richieste dalla giustizia, ciò che gli è dovuto.

Evidentemente questo modo gretto di comprendere la salvezza personale, toglie alle virtù cristiane tutto il loro valore sociale. Ridotte, oserei dire, al loro valore mercantile, esse non sono più, fra le mani di debitori, più o meno insolubili, che una specie di moneta spirituale di cui essi sperano servirsi un giorno per comperare il cielo. Noi abbiamo già visto che la Chiesa non l'intende così, che la sua dottrina riguardo alla virtù, rimane estranea alle deformazioni che certi fedeli le fanno subire (1). Io non ne voglio altra prova sperimentale che la condotta generosa di tanti altri cristiani i quali, amando prima Dio per se stesso, attingono in questa divina carità la forza di pensare agli altri quanto a se stessi, e, quando capita loro di pensare a se stessi, si mostrano più preoccupati de' loro doveri che de' loro meriti, del bene da compiere che delle sue conseguenze.

III.

TRASCENDENZA E IMMANENZA DELLA CARITÀ.

Ma vi è di più. Se io chiedo, per esempio, a S. Tomaso d'Aquino, il teologo più ascoltato dalla Chiesa, in che consiste la perfezione cristiana, egli mi risponderà, con la Scrittura e i Ss. Padri, ch'essa consiste nella carità. Ed ecco la ragione manifesta che egli me ne dà. Per essere perfetto, cioè per conseguire pienamente il

(1) Cfr. GARDEIL, *Idée morale, Idée religieuse*, in *La Vie spirituelle*, ottobre, 1919.

proprio destino, un essere deve raggiungere il fine che sollecita e giustifica definitivamente la sua attività. Così il cristiano deve raggiungere Dio, suo ultimo fine. Ora egli non lo può senza la carità. Solo la carità unisce a Dio, secondo il detto di S. Giovanni: « Colui che ha la carità dimora in Dio e Dio in lui » (1). Dunque nella carità consiste la perfezione cristiana (2).

Il ragionamento non interviene qui, che per manifestare con più splendore agli occhi della ragione gl'insegnamenti più autentici della fede.

Per rimproverare alla morale cattolica l'individualismo delle coscienze, bisogna misconoscerne totalmente l'economia, ignorare il carattere espansivo della carità, dimenticare che essa è la virtù cristiana per eccellenza (3), che da essa dipende l'attività delle altre virtù (4), ch'essa le racchiude tutte in germe (5), che essa ne coordina l'esercizio, ne assicura lo sviluppo e le rende meritorie (6).

« La virtù — dichiara S. Tomaso, il cui pensiero in argomento non è che l'espressione ragionata e ragionevole dei testi più chiari della Scrittura con la più alta approvazione della Chiesa — consiste più nel bene che nella difficoltà, benchè la difficoltà proveniente dalla grandezza dell'opera da compiere ne aumenti il merito. Ma il principio del merito è nella carità, perciò è più meritorio il compiere con gran carità cose facili, che realizzare con minor carità cose difficili » (7).

Dal momento che la carità ha per oggetto proprio il bene divino da realizzare, e non il merito da acquistare; che è proprio della sua natura, in noi come in

(1) S. GIOVANNI, IV, 16.

(2) S. TOMASO, IIa IIae, q. CLXXXIV, a. 1.

(3) Id., Ia IIae, q. XLVI, a. 6; IIa IIae, q. XXIII, a. 6.

(4) Id., IIa IIae, q. XXIII, a. 7.

(5) Id., IIa IIae, q. XXIII, a. 8.

(6) Id., *ibid.*

(7) Id., In IIae, q. CXIV, a. 4, ad 2; IIa IIae, q. CLV, a. 4, ad 2; q. CXXIII, a. 2, ad 2.

Dio, di espandersi; che essa è essenzialmente sociale al punto di avvolgere, come in un'immensa rete dalle fitte maglie, l'umanità intera, e che, come insegna ancora S. Tomaso, essa è la « forma », l'anima delle altre virtù; che queste senza confondersi con essa richiedono tuttavia d'essere impregnate ed animate da essa per essere cristiane, tutte parteciperanno alla sua natura; tutte, malgrado l'infinita varietà dell'oggetto che le distingue specificandole, dovranno concorrere con essa all'adempimento ed alla espansione del bene divino; tutte per conseguenza, anche le più personali, parteciperanno del suo valore sociale.

Ma che diremo noi allora della giustizia umana ne' suoi rapporti con la carità, se, umanamente parlando, la giustizia è per definizione una virtù sociale? Essa infatti consiste nel rendere altrui ciò che gli è dovuto.

A tutta prima si potrebbe immaginare che l'universalità stessa dell'oggetto della carità abbia a diventare ostacolo al compimento della giustizia, soprattutto di quella giustizia che si chiama oggi *sociale*, e che S. Tomaso al tempo suo si contentava di chiamare *legale* per meglio mettere in rilievo il suo oggetto speciale che è il bene comune della società, regolato dalle leggi. Forse che l'obbligo che noi abbiamo d'amare per Iddio tutti gli uomini a motivo della parte di divino ch'è in essi come in noi, e di procurare loro soprattutto il Bene Sommo — il che, fra parentesi, è il più sublime modo di testimoniar loro il nostro amore — non indebolirà la giustizia che noi dobbiamo esercitare verso di loro; quella giustizia che si riferisce al bene comune della società politica di cui noi tutti facciamo parte?

Perchè fosse così, bisognerebbe che la vita consociata non fosse un'imprescindibile necessità per l'umanità creata da Dio. Ma noi siamo qui in presenza di un fatto di esperienza sì universale, d'un bisogno naturale così profondo. che la volontà di Dio su questo

punto non potrebbe esser messa in dubbio (1). Dio non potrebbe contraddirsi negli obblighi ch'Egli c'impone. Se la carità ci obbliga ad amare soprannaturalmente tutti gli uomini, ciò non può essere a detrimento della giustizia che noi dobbiamo render loro. Al contrario, basta riflettere un istante per accorgersi che « chi deve il più, deve il meno »; che se, per carità, noi siamo obbligati di dare agli uomini il bene divino, al quale essi non hanno uno stretto diritto, con maggior ragione noi dobbiamo, per giustizia, render loro il bene umano che loro è dovuto; che la nostra carità fraterna lungi dall'indebolire la nostra giustizia, deve rinforzarla; che tra il bene umano della giustizia, come è regolato dai diritti dell'uomo, e il bene divino della carità, regolato dai diritti di Dio, non havvi opposizione, bensì perfetta armonia.

Nella stessa guisa che la carità subordina gli atti di tutte le virtù al bene divino — dichiara S. Tomaso in un testo sul quale noi ritorneremo a lungo in seguito — così la giustizia sociale li subordina al bene umano della società.

« I medesimi atti », il che prova come fra la giustizia e la carità, malgrado la diversità del loro oggetto, i rapporti siano stretti. Sono rapporti di mezzi al fine. La giustizia sociale deve subordinare gli atti di tutte le virtù al bene comune, perchè è nell'ordine delle cose volute da Dio che il bene comune, frutto dell'attività virtuosa dei cittadini, reagisca sulle loro virtù medesime rendendole più feconde. La carità deve subordinare gli stessi atti al bene divino, perchè il bene comune così compreso ed effettuato non è già un *fine in sè*, ma è un mezzo posto da Dio a nostra disposizione per facilitarci l'ascensione verso di Lui ed aiutarci a raggiungere la perfezione cristiana. Non vi è

(1) Noi diamo più avanti una giustificazione razionale di questo fatto universale, non mai contestato da alcuno, ma che qui ci contentiamo di supporre, per non appesantire lo sviluppo del nostro ragionamento.

in noi virtù nè un solo de' suoi atti, che possa sfuggire a questa doppia stretta della carità e della giustizia. Lungi d'essere individuali, le virtù cristiane sono doppiamente sociali.

Noi determineremo più tardi in quale misura ed in quale maniera la carità deve mettersi al servizio della giustizia, e la giustizia al servizio della carità. Ma fin d'ora tenendoci a queste grandi linee, il lettore può rendersi conto della portata sociale d'una simile dottrina e riconoscere se sia possibile accusarla d'individualismo.

Io so bene che la virtù non è tutto, ch'essa stessa sarebbe ridotta a niente se il suo oggetto restasse nel mondo vago delle formule. « Rendere alla società ciò che le è dovuto », sta bene: ma che cosa le è dovuto? Qui sembrano trionfare i sociologi che non credono alla virtù sociale del Vangelo e rimproverano alla Religione cristiana di aver individualizzato la coscienza pur contribuendo a formarla. Difatti, nè nel Vangelo, nè nella Morale cattolica nata dal Vangelo, si trova un programma bell'e fatto di organizzazione politica ed economica.

Tuttavia non è difficile scoprire il sofisma che si nasconde sotto simili riflessioni. Qui siamo di fronte a degli idealisti i quali credono che la coscienza — ora, dicono essi ingenuamente, che vi è una coscienza — tragga tutto il suo valore vitale e la sua potenza di realizzazione dal contatto che le si fa avere con un Ideale sociale, determinato da leggi precise, ispirate dai bisogni sociali del momento, e per il solo impulso che riceve dalla presentazione oggettiva dei motivi tratti da questo Ideale, in conformità con quelle leggi (1). Si

(1) G. BELOT, art. cit., cap. 1. — Si veda anche l'opera dello stesso autore: *Etudes de Morale positive*, in cui si applica a dimostrare che è la missione stessa dell'educatore, di creare abitudini nel fanciullo, di ispirarsi all'Ideale sociale odierno, di vedervi

presta così alle leggi, e all'Ideale di cui esse esprimono le esigenze, una efficacia oggettiva immaginaria. Un ideale attira, sollecita la volontà dal difuori, ma esso non saprebbe comunicarci intimamente la forza di realizzarla. Egli al contrario la suppone. Ora, quando noi parliamo della coscienza cristiana e delle virtù soprannaturali ch'essa suppone, noi parliamo di forze esistenti, di realtà divine poste in noi da Dio con la grazia e indirizzate verso il loro oggetto. La carità impersona una di queste forze, la giustizia ne rappresenta un'altra. Per mezzo di esse, noi siamo già al livello dell'Ideale sociale, qualunque esso sia, come pure di tutte le sue possibilità di attuazione. La nostra giustizia, specialmente, è una forza interiore così espansiva, così adeguata al suo oggetto — rendere agli altri ciò che loro è dovuto — che questo nostro debito non ci spaventa. A suo tempo, quando i bisogni sociali si faranno sentire, e che in vista del bene comune l'autorità legittima promulgherà le leggi necessarie, la nostra giustizia non chiederà che di sottomettersi, e di soddisfare questi bisogni; se è grande la difficoltà di adattarvisi, essa domanderà alla carità di venire in suo soccorso. Ecco perchè noi non abbiamo bisogno di un programma sociale fatto anticipatamente; nessun programma ci spaventa. I cattolici sociali, da un mezzo secolo, l'hanno ben dimostrato, essi, che, ispirandosi ai principii del Vangelo e chiamando a raccolta le virtù cristiane per la sua realizzazione, hanno formulato il programma più moderno di organizzazione politica ed economica, un programma in cui la scienza e la ragione hanno un campo molto vasto, in conformità del loro diritto, senza pregiudicare quello che tocca in primo luogo alla Fede.

il fine che s'impone alla sua attività morale, di dedurne motivi basati su questo fine, di sottomettersi alle regole conformi esse pure a tali motivi. Ritourneremo su questo punto nel prossimo capitolo, § 1: *L'Ideale sociale e la Scienza*.

CAPITOLO III.

La scienza, la ragione e la fede davanti all'ideale sociale.

La comunanza di natura che è fra tutti gli uomini spiega la loro tendenza istintiva ad amarsi gli uni gli altri, a trattarsi fraternamente. Sventuratamente essi disobbediscono a questo istinto naturale, e, per egoismo, impegnano la loro volontà riflessa a vivere da fratelli nemici, a sacrificare, per esempio, il Bene comune della Società di cui essi fan parte alla ricerca delle loro soddisfazioni personali. Delle due nature di cui si compone la specie umana — la materia e lo spirito — essi in generale preferiscono la materia, quasi immemori che è lo spirito che dà all'uomo il suo vero valore. Ne segue che il bene privato degli individui non concorda sempre col bene della persona umana e che, nelle nostre società moderne, il bene di tutti ne è compromesso. Se al contrario ciascuno regolasse la propria condotta secondo le esigenze dello spirito, il suo bene privato coinciderebbe con la ricerca del bene comune; poichè è appunto per conseguire il loro bene umano personale che gl'individui vivono in società, raddoppiandosi, in qualche modo, il loro ideale personale, con un ideale sociale.

Alla naturale tendenza che inconsciamente spinge gli uomini ad amarsi a motivo della loro comunanza di natura, se ne aggiunge una che li inclina ad esser giusti, a rendere a tutti ciò che loro è dovuto, vale a dire a

permettere a ciascuno di trovare nella società ciò a cui tutti hanno diritto, cioè: *un bene comune capace di aiutarli a realizzare il loro proprio bene, un ideale sociale che faciliti loro la conquista personale dell'ideale umano.*

Nell'uomo, l'inclinazione naturale ad amare i suoi simili, e quella non meno naturale d'esser giusto verso di essi, sono due cose distinte. Io amo naturalmente gli altri perchè essi mi somigliano, perchè tutti siamo partecipi di una medesima natura umana: ma io devo naturalmente essere anche giusto verso di essi, poichè il loro diritto a realizzare l'ideale umano somiglia a quello che mi spetta in seno alla società di cui essi fanno parte meco al medesimo titolo e per gli stessi motivi miei.

Ciò è chiaro di per sè, e lo diventa anche di più, se espresso come segue. Io sarò tanto più giusto verso gli altri, se in loro io vedo altri me stesso; io rispetterò tanto più in essi i diritti dell'uomo, compiendo verso di essi il mio dovere primordiale di fraternità umana, al quale, l'abbiamo già visto, la nostra natura ci inclina.

Tuttavia prima di stabilire che l'amore naturale dei miei simili deve essere il vero movente della giustizia ad essi spettante, importa assai di ben chiarire il concetto di questa giustizia, di determinare i diritti sui quali essa si basa ed il valore dell'ideale sociale in nome del quale tutti gli individui consociati hanno il dovere di servire la società per assicurarsi il diritto di servirsene.

A chi tocca il compito di giustificare il valore dell'ideale sociale? alla scienza o alla ragione? E se alla ragione, in che cosa la dottrina cristiana s'accorda con la ragione per assicurare tra gli uomini il regno della giustizia in conformità all'ideale sociale?

Sarebbe nostra ambizione il dimostrare che non vi è opposizione vera tra queste tre discipline intellettuali — scienza, ragione e fede — meno ancora nel dominio sociale, che altrove; e che, per trionfare di tutti gli egoismi che minacciano di rovina le nostre società, sa-

rebbe urgente di comporre in una sintesi ardita tutti i dati forniti da esse, così praticando a loro riguardo ciò ch'io chiamerei *l'unione sacra dei metodi*.

I.

L'IDEALE SOCIALE E LA SCIENZA.

La scienza ci dice *ciò che è*; la morale *ciò che deve essere*. Tra ciò che è e ciò che deve essere, tra la realtà e l'ideale si direbbe che debba esistere una distanza infinita. Tuttavia se si giungesse a dimostrare che, in certo qual modo ciò che deve essere si confonde con ciò che è, l'ideale con la realtà, non diverrebbe possibile fondare la Morale sulla scienza, dare principio alla morale scientifica?

Morale sociologica. — Alcuni sociologi hanno creduto in questa identità, sostenendo che l'ideale s'incorpora alla realtà, pur sorpassandola, e che per questa ragione se ne può fare la scienza. Poichè lo scienziato, dicono essi, raggiunge l'ideale nella realtà alla quale esso s'incorpora, perchè non potrebbe egli giudicare del suo valore e secondo questo regolare la realtà?

In generale i filosofi giudicando del valore delle cose, non dalla loro realtà intrinseca, ma dal valore dell'ideale al quale esse corrispondono, per spiegare questo giudizio ricorrono non alla scienza, ma alla ragione. Secondo essi, la scienza può benissimo apprezzare il *valore reale* della stoffa d'una bandiera, ma non il *valore morale* dell'idea di patria di cui quella è simbolo. Qui non è la scienza, ma la ragione che, per una sua intuizione del tutto spontanea, astraе l'idea della patria dalla realtà in cui essa s'incarna, ed è capace di stimarla al suo giusto valore.

A ciò i nostri sociologi rispondono che il valore così attribuito all'ideale, mentre spiega il resto, non spiega

però se stesso. Lo si postula, ma non se ne dà ragione. Se l'ideale non dipende dal reale, esso non avrà nel reale le cause e le condizioni che lo rendono intelligibile. Ora, all'infuori del reale, ove trovare la materia per una qualsiasi spiegazione?

Evidentemente, per essere comprensibile, l'ideale deve dipendere dal reale, poichè ogni cognizione umana, scientifica o razionale, sperimentale o astratta, ha il suo punto di partenza nella realtà sensibile. Ma se ciò prova che la realtà è una condizione indispensabile all'intelligibilità dell'ideale, ciò non prova affatto che l'ideale tragga il suo valore intellettuale o morale dalla realtà. Al contrario, è l'ideale che una volta astratto per mezzo della ragione dalla realtà sensibile, rende questa intelligibile e le comunica il suo valore morale. I sociologi stessi son costretti ad ammetterlo. Essi ripetono continuamente che ciò che caratterizza l'ideale in opposizione alla realtà è che esso, pur sorpassandola, ad essa s'incorpora. Ora è esso l'ideale perchè s'incorpora o perchè sorpassa la realtà? Perchè la sorpassa, ciò è evidente. Allora, in che modo, sotto tale rapporto, potrà dipendere da essa, sia dal punto di vista della sua intelligibilità come del suo valore morale?

I sociologi confondono qui due cose, pur ben distinte: le *condizioni* d'intelligibilità dell'ideale e la *causa* di questa intelligibilità. Purchè la realtà esista, la ragione può astrarne l'idea che vi si trova come materializzata; ma è l'idea astratta dalla materia, e quindi divenuta intelligibile, che ci permette di apprezzare in seguito, intellettualmente e moralmente, la realtà da cui essa è stata astratta.

Condizione d'intelligibilità dell'idea, la realtà non potrebbe esserne la causa. Ben lungi dal dipendere da essa il valore d'un ideale, è essa che da questo interamente dipende. La realtà è materiale e perciò inintelligibile; l'idea, al contrario, è spirituale e pertanto intelligibile. Se l'esistenza della realtà è la condizione pre-

liminare della sua intelligibilità, questa ha per causa la sua spiritualità. Materiale, la realtà è individuale; spirituale, l'idea è universale. Ecco perchè, pur incorporandosi alla realtà, essa la sorpassa e prende il nome d'ideale. In quanto essa vi si incorpora, fa una cosa sola con la realtà e si trova sottoposta alle sue condizioni; ma in quanto la sorpassa, ad essa si oppone, l'illumina della sua luce, la feconda con il suo calore.

Tutta la questione dunque consiste nel sapere se la scienza che ha per oggetto la realtà, e la raggiunge dall'esterno col metodo sperimentale, può sorpassare questa realtà per raggiungere, in se stesso, l'ideale che la sorpassa, e sotto questo aspetto sfugge all'esperienza. Pretender ciò sarebbe asserire che la scienza come la realtà può sorpassare se stessa, il che veramente è intelligibile. Per raggiungere l'ideale e giudicare il suo valore occorre, senza dubbio, passare per la realtà, ma sorpassandola. In una parola, *bisogna astrarre e non soltanto sperimentare*. Se l'esperienza appartiene alla scienza, l'astrazione è l'opera propria della ragione. Nessun gioco di ragionamento, nessun sofisma, arriveranno mai a trasformare l'ideale nella realtà, ciò che dev'essere in ciò che è. La scienza che ha per oggetto di dirci ciò che è, in nome dell'esperienza non potrebbe, senza uscir dall'esperienza, dirci ciò che deve essere. Essa ha per dominio i fatti e non le idee.

Tuttavia, insistono i sociologi, l'idea stessa è un fatto poichè esiste, e sotto questo rapporto, almeno, la scienza può raggiungerla.

Chi oserebbe negarlo? Uno scienziato può, senza uscire dall'esperienza, fare il novero delle idee che sono attualmente in circolazione fra gli uomini; può anche giudicare dell'importanza relativa di quest'idee secondo la loro maggiore o minore ripercussione sociale. L'esperienza prova, per esempio, che le idee sociali hanno acquistato ai giorni nostri una importanza senza precedenti, dominano ogni nostra preoccupazione, eserci-

tano un'influenza preponderante sul corso degli avvenimenti. Tuttavia questo fenomeno non pregiudica per nulla il loro valore morale. Queste idee sono buone o cattive? In coscienza, devo abbandonarmi alla loro influenza o cercare di resistere ad esse? La scienza potrà ben dirmi, non tenendo conto che dei fatti, che se io resisto a queste idee, io sarò schiacciato dagli avvenimenti. Ma a meno di sostenere *a priori* che il valore morale di un'idea si giudica da' suoi risultati, la scienza sarà assolutamente impotente a provar che queste idee, nel cui nome si svolgono gli avvenimenti, sono buone o cattive. Così non sarà il numero sempre crescente dei delitti, per attenermi a quest'esempio, che giustifichi la moralità dell'ideale al quale obbediscono i delinquenti. L'incompetenza della scienza, allorchè si tratta di apprezzare il valore d'un ideale, è, dunque, patente. Occorre perciò oltrepassare la scienza e ricorrere alla ragione. Soltanto la ragione, astraendo l'ideale dalla realtà, considerandolo da prima in se stesso, poi confrontandolo con altri ideali, il cui valore assoluto s'impone ad essa con tutta l'autorità dell'evidenza, può dare un vero giudizio sul suo valore.

Se non si ammette al disopra del *modo di pensare scientifico* che prende i fatti e li collega ad altri fatti per dedurne le leggi, questo *modo razionale di pensare* che afferra l'idea, ne penetra intuitivamente il valore e per mezzo di essa rende il fatto pienamente comprensibile, ci si racchiude, di proposito deliberato, in un cerchio vizioso che nulla potrebbe spezzare, e, ciò che è più grave, si porta insieme un colpo mortale alla Scienza e alla Morale: a volerle confondere, si distruggono tutte e due.

Io non pretendo per questo che vi siano in noi due facoltà distinte destinate, l'una a conoscere il fatto, l'altra l'idea. La stessa intelligenza posta di fronte ad una realtà impregnata d'ideale, se l'assimila per doppia intuizione: l'una *scientifica* che si estende alla realtà;

l'altra *razionale* che si estende all'idea mercè la quale è resa intelligibile la realtà. Si erra grandemente allorchando si vuol ridurre ad una sola questa duplice intuizione e attendersi dalla scienza il disimpegno di un ufficio che spetta alla ragione. Sotto pretesto di semplificare il problema morale lo si rende più complicato; avendolo posto male, ne segue l'impossibilità di risolverlo.

Ma l'ideale, così compreso, se spiega la realtà, spiega forse anche se stesso? O è un semplice postulato?

Evidentemente, è un postulato per la scienza, ma non per la ragione la quale, confrontando l'idea da essa astratta dalla realtà sensibile che la scienza studia con altre idee il cui valore intrinseco è indiscutibile ai suoi occhi, può dare, tanto dal punto di vista morale, quanto dal punto di vista intellettuale, un vero giudizio sul suo valore: per conseguenza, apprezzare il suo grado di bontà o di malizia; elevarlo, se degno, al grado di ideale; dirci ciò che occorre fare in conformità con lui; in una parola, imporlo alla nostra coscienza.

Allora è un ritorno alle « forme » e « qualità » che la scienza ha bandite dal dominio della Filosofia?

Io potrei rispondere chiedendo con qual diritto la scienza invadendo un campo non suo le abbia bandite. Ma la necessità di ricorrere a queste « forme » e « qualità » per spiegare il valore dell'ideale è sì evidente che i sociologi stessi non hanno potuto far a meno di ricorrere ad esse per stabilire la loro morale sociologica. Dunque la scienza non le avrebbe escluse dal campo della filosofia, che per ammetterle furtivamente nel suo proprio dominio?

In realtà, dopo aver affermato senza prova che la scienza può raggiungere, con mezzi propri e senza scostarsi dall'esperienza, l'ideale nella realtà alla quale esso s'unisce, pur sorpassandola, questi sociologi hanno concepito la società come un *tutto organico* di qualità

superiore alla semplice giustificazione materiale delle sue membra, o semplicemente come una *forma* che è ad un tempo trascendente e immanente, e a questo titolo merita il nome di ideale.

Si svaluta la società — scrive Durkheim — quando non si vede in essa che un corpo organizzato in vista di certe funzioni vitali. In questo corpo vive un'anima: è l'insieme degli ideali collettivi. Ma questi ideali non sono astrazioni, fredde rappresentazioni intellettuali, prive di ogni efficacia. Essi sono essenzialmente motori, poichè, dietro di essi vi sono forze reali e operanti: sono le forze collettive, forze naturali, per conseguenza, benchè completamente morali e da paragonarsi a quelle che operano nel resto dell'universo. L'ideale stesso è una forza di questo genere: la scienza può dunque esserne dedotta. Ecco come l'ideale s'incorpora col reale; si è perchè viene da lui, pur sorpassandolo (1).

Qui perdura il vecchio sofisma. Io non nego che l'ideale sociale sia una forza morale, che il suo valore gli venga dalla società considerata come una forma di qualità superiore alla giustapposizione materiale degli individui che la compongono. Ma si tratta di sapere se appartiene alla scienza o alla ragione di dedurne questa forma, di astrarre questo ideale, di formare un giudizio sul suo valore. In ogni caso, la scienza non lo potrebbe, che oltrepassando la realtà che questo ideale sorpassa a sua volta, cioè uscendo dall'esperienza, per conseguenza, cessando d'essere la scienza. Esigere da essa questo sforzo sarebbe costringerla al suicidio.

Noi avremo presto l'occasione di dimostrare come l'ideale sociale, col carattere imperativo che gli viene attribuito dai sociologi, può essere conosciuto dall'intuizione razionale, e non dalla semplice osservazione scientifica. Infatti una sociologia interamente positiva, non potrebbe in alcun modo essere imperativa. La scienza ci mostra molto bene, da una parte, lo Stato che determina la *materia* dei doveri, e, da un'altra,

(1) DURKHEIM, *Les jugements de valeur et les jugements de réalité*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, luglio 1911, pag. 449.

gli individui che a quello obbediscono. Ma la scienza è impotente a spiegarci perchè lo Stato ha il diritto d'imporci questi doveri e perchè noi siamo tenuti *in coscienza* ad obbedirgli. Per elevarsi fino al concetto d'una società che, immanente negli individui, è ciononostante loro trascendente, ed a questo titolo è superiore ad essi come valore morale: che ha il diritto di imporre loro il suo *ideale* e di esigere che essi vi conformino la loro condotta, bisogna, piaccia o no, uscire dalla scienza e ricorrere alla ragione.

Morale positiva. — Altri moralisti, che non accettano questo carattere di « persona morale » che i sociologi attribuiscono arbitrariamente alla società in nome della scienza, si sono almeno sforzati di ritrovare *nell'individuo* la giustificazione scientifica del dovere sociale che non trovavano *nella società*.

È un fatto che gli uomini vogliono vivere in società. Quindi perchè non si vedrebbe in ciò il loro *dovere ultimo* di esseri ragionevoli? Mercè questa ipotesi, basterebbe constatare il fatto per constatare pure il dovere, e la *morale positiva* sarebbe fondata scientificamente senza bisogno di far appello alla ragione.

Ciò sarebbe infatti molto semplice. La moralità considerata nella sua realtà come fatto naturale e come oggetto d'esperienza, sarebbe essenzialmente un complesso di regole imposte da ogni collettività ai suoi membri in vista del bene presunto di questa collettività; di conseguenza, soggettivamente, essa consisterebbe nell'obbedienza a queste regole e nella disposizione ad obbedirvi. Ma, se non si vede in qual modo il voler-vivere sociale, che questi neo-positivisti dichiarano *razionale e fondamentale*, potrebbe essere, sotto questo doppio aspetto, oggetto di una semplice constatazione empirica, si vede ancora meno in qual modo la scienza, senza uscire dall'esperienza, senza rinunciare ai suoi metodi d'osservazione, potrebbe apprezzare il

valore morale della « collettività regolatrice »; sapere con qual diritto essa ha da imporre agli individui l'obbedienza alle sue regole.

La scienza, su questo punto, non potrebbe riferirsi altro che alla legge del numero; trascurare la « qualità » per attenersi alla « quantità ». Allora che diverrebbe la moralità? La pressione esercitata sugli individui dalla collettività regolatrice sarebbe d'ordine puramente empirico, e, per l'effetto stesso della violenza esterna, sopprimerebbe il valore morale dell'obbedienza. Il voler-vivere in società cesserebbe, ad un tratto, di essere razionale, fondamentale.

I fautori di questo sistema di morale positiva hanno ben veduto la difficoltà e han tentato risolverla con la introduzione di vedute *finaliste* che, obbligandoci a considerare le volontà individuali nel loro sviluppo cosciente, ci mostrano nei loro giudizi non solamente un prodotto, ma un fattore della vita sociale.

Io non me ne lagnerò, poichè vedo anzi in ciò una bella rivincita della ragione contro le audacie di una scienza presuntuosa, ma incapace, una volta impegnata in una cattiva strada, di sostenere sino all'ultimo il suo sforzo. Dal punto di vista puramente positivo, ove va a finire, in sostanza, questa finalità alla quale il dovere sociale è sottoposto? Questo fine verso il quale tendono o devono tendere le nostre volontà individuali socialmente organizzate, in che cosa consiste? Io sfido la scienza a rispondere. Non è affare suo lo scoprire e valutare il *fine sociale*, che solo potrebbe giustificare il carattere razionale e fondamentale del voler-vivere in società degli individui, come non lo è il giudicare intorno al valore della *forma sociale* trascendente dei sociologi, per cui la società si distingue da' suoi membri.

Non ne segue che i « fini sociali » non esistano. Essi sono dati *di fatto* come la « forma sociale » stessa. Ma quando io li giudico, il giudizio di valore che io porto su di essi sorpassa il *fatto* della loro esistenza per rag-

giungere il loro *contenuto ideale*. Non è questo un giudizio d'esistenza, ma di essenza. La scienza non c'entra per nulla.

In una intuizione tutta sua, irriducibile all'osservazione scientifica, la mia ragione considera la società come un assoluto, che è insieme *forma e fine* degli individui, e scopre in quest'assoluto la ragione dell'esistenza del dovere sociale. È impossibile alla scienza di elevarsi fin là. Giungerà forse un giorno a enumerare con esattezza gl'ideali collettivi che compongono l'ideale sociale al punto culminante della sua evoluzione: ma essa non potrebbe pretendere, senza uscire dal suo campo e senza tradire il suo metodo, di imporli come regola di condotta. Poichè il valore regolatore di quegli ideali non dipende nè dal loro numero nè dal fatto che essi esistono.

Perchè un ideale si imponga alla coscienza, come regola di condotta, bisogna necessariamente ch'esso esista, *ma non è perchè esso esiste ch'esso si impone*. Il suo diritto a diventare una regola dipende dalle sue qualità intrinseche.

Inoltre, non è provato che l'Ideale sociale, di cui la ragione ci rivela il carattere trascendente, sia la suprema regola di condotta degli individui, nè che il voler-vivere in società sia il loro ultimo fine. Bisognerebbe per ciò che l'ideale sociale, a sua volta, avesse in se stesso la sua ragione d'essere, pur presentandosi come la suprema ragione di essere degli individui. Ma chi oserebbe sostenerlo? Su questo punto ancora la scienza è impotente a ragguagliarci.

Dal fatto che l'uomo è chiamato, per natura, a vivere in società, ne segue che la società ha dei diritti su di lui e che egli ha dei doveri da compiere verso di essa. Tuttavia la semplice constatazione empirica di questi reciproci diritti e doveri non permette alla scienza nè di limitarli nè di fondarli. Ciò appartiene alla ragione. Se questa ci dimostra per mezzo dell'ana-

lisi del voler-vivere individuale e delle qualità intrinseche dell'ideale sociale, che il primo, nella sua esistenza e nella sua tendenza al bene assoluto, non si spiega per mezzo del secondo, sarà giocoforza oltrepassare l'ideale sociale, cercare altrove, in un ideale più elevato che sia a se stesso la sua ragione di essere, cioè in Dio, la regola e il motivo supremo del voler-vivere individuale, compresi il voler-vivere in società.

II.

L'IDEALE SOCIALE E LA RAGIONE: IL BENE COMUNE.

In mancanza della scienza la ragione deve dunque assumersi il compito di scoprire l'ideale sociale, un ideale che s'incorpora alla realtà pur sorpassandola, e di giudicare del suo valore.

Ma qual è, prima di tutto, questa *realtà* donde sarà possibile alla ragione di astrarre l'ideale sociale, di dedurne insieme la sua immanenza e la sua trascendenza? Le astrazioni della ragione, per aver valore, devono evidentemente avere il loro punto d'appoggio nella realtà, e in una realtà constatata e controllata per quanto è possibile dalla scienza.

Risolto questo primo problema, un altro più difficile ne risulta da risolvere, quello della natura e del valore imperativo dell'ideale sociale. Da che cosa si può riconoscere che l'*Ideale sociale*, astratto dalla ragione dalla realtà constatata, controllata dalla scienza, è ad un tempo immanente e trascendente a questa realtà, così immanente ch'esso le si incorpora, così trascendente che si può dire la sorpassi, e, rendendola intelligibile teoricamente, s'impone praticamente come motivo e regola d'azione alla coscienza di tutti quelli che vogliono vivere in società?

Infine, l'Ideale sociale, così prospettato, dev'essere considerato dalla ragione come il Bene supremo degli

individui viventi in società, in altre parole, come il Fine ultimo della loro attività di esseri ragionevoli e liberi? In questo caso, il loro voler-vivere vi troverebbe la sua piena espansione ed essi non avrebbero più bisogno di andare alla ricerca di un ulteriore Ideale, che a modo suo s'incorporerebbe esso pure all'Ideale sociale pur sorpassandolo.

Ecco come si pone in tutta la sua estensione, agli occhi della ragione, il problema sociale. Noi vorremmo mostrare, in proposito, che se la ragione, per risolvere questo problema, esige, al suo punto di partenza, i dati della scienza, essa ha bisogno soprattutto, al suo punto d'arrivo, dei dati della fede; e che, invece di opporre costantemente l'una all'altra queste tre discipline dello spirito, si dovrebbe porre ogni sforzo per armonizzarle. È in gioco nientemeno che la sorte degli individui e della società.

I dati della scienza. — Si è voluto attribuire a Rousseau il detto: « L'uomo è buono per natura; è la società che l'ha corrotto ». La conclusione logica da trarre da questa tesi famosa, che, del resto non è altro che un compendio tendenzioso del pensiero esatto del Rousseau, sarebbe che gli uomini cessassero di vivere in società per essere nuovamente reintegrati nella loro bontà naturale. Ma, in questa ipotesi, potrebbero essi vivere da uomini, cioè da esseri ragionevoli e liberi, intesi a ricercare i beni della vita intellettuale e morale che è degna di essi, più che allo sforzo di procacciarsi il necessario per essi, di nutrirsi, vestirsi, ripararsi? Qui è necessario che la scienza venga in aiuto della ragione per rivelarle le lezioni di un'esperienza secolare, universale, e metterla di fronte a delle realtà e non a delle ipotesi. Ora la storia, e anche la preistoria, ci fanno sapere che nei tempi lontani in cui gli uomini erano

ridotti a vivere isolati, o semplicemente raggruppati intorno ad un capo, in famiglie o tribù, senza una vera e propria organizzazione, la loro vita rassomigliava più a quella delle bestie che a quella degli uomini. Oppressi dalla fatica che esigeva la ricerca del cibo, giorno per giorno, e la difesa contro le belve e le intemperie, restava loro ben poco tempo per dare alle proprie facoltà umane lo sviluppo normale indispensabile. È questo ancora il caso di molte tribù selvagge di oggi-giorno.

All'opposto, nelle nostre società civili, a misura che la civiltà aumenta, occorre, per viver solo, essere « un Dio o una bestia » nota S. Tomaso dopo Aristotile (1): un Dio, e ritirarsi dalla società soltanto per meglio servirla con l'esempio d'una vita sovrumana; o una bestia e lasciarsi rinchiudere.

Agli occhi della scienza, l'individuo è, infatti, sempre più una astrazione. Non è possibile studiarlo, analizzarlo, in una parola, definirlo, che in considerazione della famiglia da cui discende, o della società in cui si sviluppa. Così avviene, serbate le dovute proporzioni, della famiglia.

Senza dubbio la società ha più bisogno della famiglia, che non questa di quella. Che avverrebbe di una società alla quale le famiglie rifiutassero di dare i figli di cui essa ha bisogno per esistere? Ma non si deve però credere che la famiglia possa facilmente far a meno della società. Pretendere di non considerarla che in se stessa, come un tutto organico, senza relazione con l'universo, impermeabile ad ogni influenza esterna, assolutamente autonoma e cinta di mura, per dir così, nella ristretta cerchia del focolare, sarebbe veramente eccedere nell'uso della facoltà di astrazione, che la ragione possiede, e burlarsi della realtà.

In realtà, nelle nostre società civili, soprattutto, tanto

(1) *Politica*, lib. I, lex. 1.

la famiglia, quanto l'individuo, non rispondono a questa astrazione.

Genitori e figli, nel loro duplice aspetto fisiologico e psicologico, sono dipendenti da tutto ciò che li avvolge nel tempo e nello spazio, dal mondo esterno e dalla società. Questa li porta nel suo seno come l'universo ci porta, e costituisce l'ambiente favorevole allo sviluppo della loro vita fisica e spirituale.

Quando due individui s'uniscono per fondare una famiglia, essi in sostanza portano seco nella loro unione ciò che entrambi hanno già ricevuto: la dote inestimabile dell'ambiente sociale ove sono nati e cresciuti, opera e dono delle generazioni che li hanno preceduti.

In questa guisa sotto i vari aspetti che l'esperienza ci rivela, si afferma il *fatto sociale* per eccellenza. Non potrebbe esistere società, se la famiglia non fornisse gl'individui di cui la prima ha bisogno per vivere e prosperare. Da parte sua la famiglia ha bisogno della società per non vegetare miseramente. Quanto agli individui, è evidente ch'essi sono dipendenti da entrambe; dalla famiglia per esistere, dalla società per meglio esistere. *Individuo, famiglia, società*: sono i tre anelli di una catena che non si può spezzare. È possibile trarre da questo fatto sociale una sociologia razionale la quale — data la natura dei rapporti che, per mezzo della famiglia, uniscono strettamente l'individuo alla società — ne fissi i doveri ed i diritti reciproci e s'imponga alle coscienze?

Sociologia razionale. — La scienza almeno non saprebbe incaricarsene. Essa può ben dire agli uomini: « Se voi vi sottraete alla vita sociale, se preferite ritrarvi in una solitudine egoistica, è possibile che possiate sfuggire a qualcuno dei mali che inevitabilmente accompagnano la vita comune, ma in pari tempo voi vi priverete dei beni inestimabili che solamente una

« tal vita può procurarvi. Voi nel cambio perderete e « farete un cattivo affare ».

Ma, richiesta se gli uomini farebbero anche una cattiva azione, la scienza non avrebbe gli elementi per rispondere a tale domanda. Soltanto la ragione può farlo in nome della umana natura di cui essa è l'interprete autorizzata, mentre la Natura a sua volta è l'espressione concreta e permanente della volontà creatrice di Dio. La ragione sola ha il potere di astrarre l'idea dal fatto, e, in ciò che esiste, vedere ciò che deve essere. Per conseguenza, essa sola ha il diritto di dire agli uomini: « Poichè la natura ha fatto di voi « degli uomini, voi avete il dovere di tendere con tutte « le vostre forze alla realizzazione dell'ideale umano; « dunque voi tutti avete anche il dovere di vivere in « società, posto che l'ideale umano non è realizzabile, « nella sua pienezza, che a questa condizione, come ben « lo dimostra l'esperienza » (1).

Tale e non altra è la forma semplice e profonda che riveste agli occhi della ragione la questione sociale.

Se l'individuo, lasciato alle sole sue forze, isolato da' suoi simili, fosse capace di pienamente vivere la sua vita umana, sia con famiglia, o senza, non vi sarebbe bisogno di società. Ciascuno per conto proprio, lavorerebbe per sè e per i suoi, senza occuparsi degli altri, nè per servirli, nè per servirsene.

Ma la realtà è ben diversa. Da che il mondo esiste, gli uomini non hanno evitato lo stato selvaggio, e creato la civiltà che associandosi, vale a dire mettendo a servizio di ognuno per aiutarlo a vivere umanamente, il bene di tutti, o meglio il *Bene comune*.

Non già che la vita sociale, anche nelle società più progredite, permetta a tutti i cittadini, senza eccezione,

(1) « La Provvidenza, dice Leone XIII, ha creato l'uomo in modo che egli si unisca ai suoi simili in una società, sì domestica che civile, la quale sola è capace di fornire ciò che è necessario alla sufficiente perfezione dell'esistenza ». Enciclica « *Immortale Dei* ».

di tendere efficacemente e con piena libertà alla perfetta realizzazione dell'ideale umano. Ahimè! Migliaia di uomini, in modi diversi, conducono tuttora una vita di schiavitù, e malgrado le loro giuste pretese per rompere le loro catene, non sono trattati da uomini liberi. Ma se questo fatto doloroso dimostra che le nostre società hanno bisogno d'essere migliorate, non prova però affatto che gli uomini, desiderosi di vivere una vita veramente umana, possano riuscirvi senza l'aiuto della società. Al contrario, tutti coloro che per le loro fortunate condizioni sono in grado di trar profitto dai vantaggi della vita sociale, possono, volendolo, svolgere in tutta la sua pienezza la loro vita umana, soddisfare ai più reconditi e legittimi bisogni della loro intelligenza, della loro volontà, della loro sensibilità. Ne segue che il vero scopo della società è di permettere a ciascuno de' suoi membri di « vivere da uomo », di realizzare l'ideale umano. L'uomo, soltanto per questo, è un essere sociale; la società non ha altra ragione di essere, tranne questa.

La persona umana. — Ma « vivere da uomo » significherà forse che ciascuno ha il diritto di vivere come meglio gli aggrada, abbandonandosi alla sua supposta bontà naturale, non ispirandosi ad altri motivi, non seguendo altra regola di vita che il proprio piacere, la soddisfazione de' suoi istinti, col pretesto che questi sono un prodotto della natura al pari della ragione, e hanno, come essa, il medesimo diritto di svolgersi liberamente? Una tale pretesa avvilirebbe l'uomo al livello del bruto, fors'anche al disotto, poichè egli non si servirebbe, in questo caso, della sua ragione, che per moltiplicare i mezzi di godere e abbrutirsi maggiormente. È grazie alla ragione e non ai suoi istinti che l'uomo si eleva sopra gli animali. Voler mettere la sua ragione al servizio dell'istinto, invece di sottomettere questo alle direttive della ragione, sarebbe capovolgere l'ordine

della natura. Col pretesto di vivere a modo suo, egli prenderebbe la strada della morte, spegnerebbe con le proprie mani la luce che, sola, può guidare i suoi passi, e, strappandolo alla schiavitù dei sensi, può renderlo veramente libero, padrone de' suoi atti, del suo destino.

Non vi è per l'individuo vita nè costumi veramente umani che mediante l'obbedienza alla sua natura ragionevole; mediante la sottomissione alle sue leggi coll'infrangere l'istinto e le passioni. Il contrario sarebbe contro natura. Ecco perchè la vita morale che è caratteristica dell'uomo esprime la vita per eccellenza, ed è vita di dovere, non di piacere: vita in cui lo spirito trionfa sulla materia, vita d'abbandono alla volontà di Dio la quale è inscritta nella natura, vita di superamento del cieco istinto.

Tutti gli uomini, senza eccezione, appunto perchè tali e partecipi individualmente di questa natura ragionevole e libera, hanno lo stretto dovere di *vivere da uomini*, cioè secondo ragione. E insieme al dovere ne hanno anche il diritto, donde derivano i veri *diritti dell'uomo*.

Ma che cos'è che conferisce alla natura umana il diritto di pretendere che gli individui si assoggettino ai fini di essa e si conformino alle sue leggi nella loro condotta?

È in primo luogo « la trascendenza del fine stesso e del bene che esso rappresenta » sopra qualsivoglia altro bene appetibile dalla nostra natura. Questa, si noti, a motivo della sua grande complessità possiede molteplici tendenze, in cui la materia e lo spirito talvolta contendono fra di loro per sopraffarsi vicendevolmente. Ma essa, sotto i suoi aspetti fisico e morale, è un tutto unico, di cui l'individuo non può dissociare le parti senza tradire la propria vocazione di uomo. Non è a lui fatto divieto di appetire i beni materiali, come gli onori, la ricchezza, il piacere: però, essendo egli anzitutto un essere ragionevole, deve prima d'ogni altro cercare il

bene della ragione, epperciò sottomettere in se stesso la materia allo spirito, conoscere la verità, regolare su di essa la propria libera attività, così interiore che esteriore, quella del corpo come quella dell'anima. Perchè superiore a ogni altro, il Bene della ragione conferisce a questa il diritto di regolare l'uso degli altri beni, e impone agli individui il dovere di assoggettarsi alle norme della ragione nei loro desideri di possesso e di godimento dei beni materiali. *È dunque una questione di coscienza.*

Si noti inoltre che il bene razionale verso il quale la natura umana indirizza l'attività totale degli individui, ha un valore universale come la natura. Anch'esso, come la natura, supera le nostre possibilità singole e collettive di realizzarlo. Per questo suo carattere universale, esso rappresenta un Ideale che in un certo senso è inesauribile: e per la sua qualità d'Ideale, esso è imperativo per tutti senza eccezione, così nella vita privata come in quella sociale. Non si può disprezzare negli altri ciò che la natura ci impone di rispettare in noi medesimi, comune essendo in tutti la natura e quindi uguale in tutti il dovere verso l'umano Ideale. Ma se comune è il dovere, ne segue che tutti hanno diritto al nostro rispetto nella ricerca di questo Ideale, che abbiamo dimostrato essere comune e imperativo a tutti, inflessibile e rigoroso nelle sue esigenze verso tutte le coscienze.

Tuttavia, questa trascendenza della natura umana che giustifica e rende meritoria la nostra sottomissione personale a' suoi fini ed alle sue leggi, non è assoluta. Nulla vi è d'assoluto nella natura, tranne l'Assoluto che è Dio, l'autore della natura. Poichè la natura non esiste nè per sè, nè da sè. Separata dagli individui che l'incarnano, essa non è che un'astrazione. La sua trascendenza è inseparabile dalla sua immanenza. Ma neppure gli individui esistono per se stessi o da sè. In tutto ciò che sono, essi dipendono da Dio, l'unico che, essendo l'Es-

sere stesso, esista da sè e per sè, causa prima di tutto ciò che è. Di modo che tutta l'autorità della natura sulla coscienza degli individui ai quali essa s'incorpora, ma che essa sorpassa, poichè nessuno l'esaurisce, nè, tutti insieme l'esauriscono, proviene in ultima analisi dall'autorità divina.

Dio è riguardo alla natura ciò che questa è riguardo agli individui. Egli è ad essa immanente e trascendente: immanente, come ogni causa lo è per il suo effetto: trascendente, poichè tutto, compresa la natura, dipende da Lui ed Egli non dipende da nulla, nè da nessuno.

Non vi è dunque alcuna libertà individuale che valga contro questo diritto della natura umana ad essere rispettata ed obbedita ovunque essa si realizza, presso gli individui della medesima specie. La stessa ineguaglianza delle condizioni individuali, che è ugualmente naturale e non dipende dalla volontà degli uomini, ma dal determinismo delle circostanze, non potrebbe mai prevalere contro questa eguaglianza razionale e fondamentale in cui si verifica fra tutti gli uomini una comunità di forma e di fine. La libertà è al servizio della natura, e non la natura al servizio della libertà. Questa per l'individuo non è mica un principio a cui debba subordinarsi ogni cosa, anche la ragione: è una condizione, sì, necessaria della sua attività ragionevole, destinata secondo i disegni di Dio a dare un valore morale ai suoi atti, a tutelare la sua dignità personale, la sua autonomia, ma sempre nei limiti tracciati dalla natura, in vista del fine trascendente a cui questa aspira, in conformità alle sue leggi.

Noi non siamo liberi di fare a nostro talento quello che ci piace in onta alle leggi della nostra natura ragionevole; noi siamo solamente liberi nell'obbedire ad esse affine di agire umanamente. E neppure siamo vittime di un determinismo tale che violenti la nostra volontà allorquando ci assoggettiamo ai fini ed alle leggi della natura: il che, toglierebbe ai nostri atti il loro

valore umano e offenderebbe la nostra dignità personale. Al contrario noi abbiamo ad un tempo il glorioso privilegio di conoscere e i fini e le leggi, come pure quello di sottometterci liberamente ad essi, con conoscenza di causa. La nostra grandezza sta appunto in questa adesione spontanea e costante all'ideale umano, quale ci viene imposto dalla natura umana nella sua trascendenza. Per essa noi ci eleviamo al livello di questa natura che in noi s'incorpora pur sorpassandoci. Noi giustificiamo così la nostra qualità di esseri ragionevoli e liberi perchè c'è tanta libertà, se non di più, a voler conformarci alla natura, quanta ce ne sarebbe a non volerlo. Il grado di libertà si misura non dalle libertà colpevoli che si prendono di fronte alla natura, ma dal grado di sottomissione ai suoi fini, pur avendo coscienza di possedere, senza volerne far uso, il potere radicale di sottrarvisi.

Vivere da uomo è dunque vivere in conformità alla natura ragionevole, e, per essa, alla volontà di Dio che la natura rappresenta nei suoi fini e nelle sue leggi. Ma, come abbiamo dimostrato appoggiandoci all'esperienza, questo non è realizzabile se non alla condizione di vivere in società. L'uomo ha dunque il dovere di vivere in società; egli è, secondo la forte espressione di Aristotele, un « animale politico », un essere sociale.

L'ideale umano e la società. — Ed ora indaghiamo il significato di quest'altra espressione: « vivere in società », dopo di aver constatato che essa rivela una delle condizioni poste dalla natura a ciascun individuo chiamato a vivere da uomo, a effettuare cioè in sè l'ideale umano.

Tutto il problema sociale è racchiuso in questa intima relazione fra il fine supremo dell'individuo e quello della società, in questa *equivalenza umana* che è fra entrambi i fini medesimi. Importa dunque, dopo aver ben posto il problema, trovarne la vera soluzione.

Notiamo anzitutto che l'organizzazione d'una società è indipendente dal numero degli individui che l'integrano. Ci basti all'uopo l'esempio della famiglia, che è di tutte le società umane la più naturale, e, nei limiti assegnati dalla natura, la più perfetta. Per certo è desiderabile che le famiglie siano numerose, e ne addurremo in seguito le ragioni; ma non si può sostenere che il numero dei figli faccia della famiglia una vera società, e la più perfetta di tutte. Considerando meglio la cosa ci accorgeremo che gli elementi di questa sua perfezione consistono nello scopo ch'essa si propone e che la natura le impone: la propagazione della specie umana e nei mezzi naturali di cui dispone per realizzare il suo scopo in rapporto alla quantità, e più ancora qualitativamente. È questo scopo che fa della famiglia un tutto organico, i cui membri, ciascuno secondo la sua funzione, sono le parti chiamate a contribuire alla perfezione del tutto, alla realizzazione del suo Ideale.

Analogamente avviene nella società politica, che abbraccia tutte le società particolari e principalmente le famiglie. Essa non trae il suo valore di società coi diritti e i doveri che vi sono annessi, dal numero dei suoi cittadini. Le piccole nazioni, ad es. il Belgio, non sono inferiori in questo riguardo alle grandi nazioni, quando ottengano lo scopo pel quale esse esistono, che è di permettere ai loro nazionali di vivere da uomo, di agire da esseri ragionevoli e liberi. Al contrario, noi mettiamo istintivamente al bando delle società politiche le nazioni che, pur annoverando milioni e milioni di individui, si allontanano dal loro scopo naturale, e mercè una cattiva organizzazione materiale, intellettuale e morale, offendono la dignità umana dei loro membri, costringendoli a vivere da schiavi o come bruti.

La società politica, grazie all'unità dello scopo che essa persegue, come la famiglia, ma con più ampiezza di questa, è un tutto organico di cui gl'individui sono

le parti, un corpo vivente di cui i cittadini sono le membra.

Trascendenza ed immanenza dell'Ideale sociale. — Sarebbe errato concludere da quanto precede che l'Ideale sociale, detto anche il *Bene comune della società*, sia trascendente sotto ogni rapporto al bene umano degli individui che vivono in società. Equivarrebbe a sostenere che il *mezzo* la vinca in valore morale sul *fine*, poichè gl'individui non vivono in società che per conquistare il bene umano che si impone alla loro coscienza come un fine superiore a tutti gli altri.

Se l'Ideale sociale, pur essendo immanente agli individui in quanto è un mezzo umano per raggiungere il loro Fine umano, è in pari tempo ad essi trascendente, e a questo titolo esige da essi che secondo *giustizia* si sottomettano alle sue esigenze, questo avviene perchè, pur essendo il *Bene di ciascuno*, esso resta il *Bene di tutti*, senza poter essere accaparrato da alcuno. Nessuno ha il diritto di goderne se non a condizione espressa di servirlo, rendendo per tal modo a tutti i membri della società ciò che loro è dovuto. Sotto questo rapporto, la Società, come il Bene comune a cui essa tende, sta ai suoi membri come la Natura sta agli individui che l'incarnano senza mai esaurirla. Essa è superiore al loro numero, è ad un tempo una *Forma* e un *Fine* che li sorpassa tutti e impone loro degli obblighi di coscienza, pur restando per ciascuno di essi un mezzo umano essenziale per raggiungere il loro Fine supremo, quello al quale tutti gli altri, compresi il fine della società stessa, sono subordinati: e cioè conoscer Dio, amarlo e servirlo quale Creatore e Fine ultimo di tutte le cose.

Se ogni individuo, e lo ripeto deliberatamente, fosse capace di realizzare da solo, senza il concorso altrui, il fine umano che la natura gl'impone; s'egli potesse, pur soddisfacendo ai legittimi bisogni del suo corpo, dare alla vita dell'anima tutte le cure ch'essa richiede, svol-

gere la sua intelligenza, fortificare la sua volontà, regolare le sue passioni, egli non avrebbe bisogno della società. Ma è manifesto che egli non lo può, nè quando è fanciullo, nè quando è adulto. Egli non vive in società che per supplire all'insufficienza del suo *Bene privato*. La società deve dunque mettere a sua disposizione e a disposizione dei suoi simili, poichè tutti vivono in società per questo scopo, di che realizzare nella sua pienezza l'ideale umano. Ora, come potrebbe la società far ciò, se essa non disponesse, in quanto è tale, d'un *Bene comune* a cui gli individui, ciascuno per conto suo e tutti insieme, secondo le proprie opportunità, abbiano il diritto di venire ad attingere a piene mani e riparare all'indigenza delle loro risorse personali? Io non comprendo come vi siano ancora degli spiriti abbastanza ciechi per contestare l'esistenza e la necessità di questo Bene comune, di questo Ideale sociale. Esso è la ragione d'essere della società; da solo, esso spiega perchè gli uomini, impotenti a « vivere da uomo » individualmente ed isolati, abbiano una tendenza naturale a vivere in società.

Ma questo Ideale sociale, questo Bene comune, in che consisterà e a chi toccherà di costituirlo?

Coloro che hanno un concetto puramente materiale della società e ne escludono ogni idea morale, immaginano ingenuamente, malgrado le smentite dell'esperienza, che il *Bene comune* sia la risultante dei beni particolari. Perciò insegnano che gli individui devono limitarsi ad attendere all'utile proprio e che il Bene comune risulterà di per sè da questi utili addizionati. Non sarebbe affatto necessario insomma, per ottenere il Bene comune, di coordinare gli sforzi di ciascuno attorno al medesimo Ideale che s'imporrebbe alla coscienza di tutti; basterebbe, al contrario, lasciare ciascuno in balia delle proprie passioni e dare libero corso alla propria industria fra il cozzo di opposti interessi, per assicurare la prosperità sociale.

Così vuole, insegnano quei dottori, il *Determinismo economico*.

Ma, addizionando più interessi individuali opposti fra di essi, come lo sono le volontà e i bisogni degli individui *allorquando difetti la comune ricerca di un bene umano che li congiunga in unità*, come potrebbe la società giungere a costituire un Bene comune che possa servire a tutti e dove ognuno avrebbe il diritto di prendere la parte che gli spetta?

Il sofisma è patente; esso proviene dal confondere fra loro, come oggi si fa comunemente, due termini diversissimi che chiamerei l'*Eguaglianza umana degli individui* e l'*Ineguaglianza delle condizioni individuali*; confondendo così fra loro ciò che riavvicina i cittadini d'una stessa società e ciò che li divide.

Se, come i sociologi di cui ho parlato or ora, non si guarda negli individui che l'*ineguaglianza delle loro condizioni*, la quale, bisogna riconoscerlo, è altrettanto naturale quanto la loro uguaglianza umana o specifica, si sarà per forza condotti a considerare il Bene comune sotto un aspetto *quantitativo*, come una somma di beni particolari, o ancora come la risultante di una lotta perpetua tra i più forti e i più deboli, fra quelli che hanno bisogno degli altri e quelli che hanno l'abilità di sfruttare i primi. Disgraziatamente è questo il modo completamente materialista che, sotto colore di libertà e di autonomia individuale ed a scapito delle nostre società e degli individui, il liberalismo economico ha adottato nelle sue considerazioni circa la questione sociale. La legalità sostituisce qui la moralità.

Al contrario, se anzitutto si tien conto negli individui della loro *eguaglianza umana* o specifica; se si pensa che essi partecipano tutti essenzialmente alla natura umana, e sono anzitutto uomini prima di essere il tale o il tal altro individuo, il concetto del Bene comune apparirà totalmente differente.

Di quantitativo, esso diventerà *qualitativo*. Poichè,

conforme agli insegnamenti dell'esperienza, tutti gli individui, senza eccezione, non vivono in società che allo scopo di poter vivere umanamente, secondo le esigenze irriducibili della loro natura ragionevole, essi tutti saranno obbligati di fare per la realizzazione dell'Ideale sociale ciò a cui li obbliga personalmente il loro Ideale d'uomo: di ricorrere a questo mezzo per conseguire questo fine. In questa ipotesi, il Bene comune risulterà non più dalla dispersione degli sforzi di individui unicamente intesi a conseguire l'utile proprio, ma dalla coordinazione degli sforzi di ciascuno attorno al medesimo Ideale umano. La società sarà veramente un tutto di cui le parti, nel loro stesso interesse di parte e a motivo dell'equivalenza fondamentale di questo interesse ben inteso con quello del tutto, si sacrificheranno per esso, cioè si adopereranno per creare il Bene comune. Questo si confonderà con uno stato tale d'equilibrio sociale, di ricchezze intellettuali, morali, materiali, di istituzioni e di legislazioni umane, che ogni cittadino, qualunque sia la sua condizione, potrà veramente, se non si sottrae ai suoi doveri, rivendicare e assicurare il pieno esercizio dei suoi diritti d'uomo, agire da essere ragionevole e libero, lavorare, nutrirsi, ricoverarsi, vestirsi, riposarsi e divertirsi, sviluppare la sua intelligenza, rafforzare la sua volontà, praticare la virtù, crearsi una famiglia con tutta sicurezza, aver dei figli, dar loro un'educazione essa pure proporzionata ai veri diritti dell'uomo.

Ecco in qual senso il Bene comune sarà un bene umano, immanente agli individui e trascendente a ciascuno di essi, come la società stessa è loro ad un tempo immanente e trascendente; come lo è la natura in rapporto alle differenti società ed agli individui; come Dio infine lo è in rapporto alla natura di cui Egli è la causa prima e il fine ultimo negli individui e nella società, che, come tali, ne sono la più alta incarnazione.

L'autorità sociale direttamente incaricata di vegliare

alla realizzazione e al progresso del Bene comune dovrà innanzitutto, sotto riserva di certi diritti individuali annessi all'ineguaglianza delle condizioni e al valore sociale rispettivo dei cittadini che ne è la conseguenza naturale, assicurare a ciascuno di essi, non dirò la loro parte legittima del Bene comune — il che lascerebbe supporre che si tratta di un bene materiale da dividere — ma tutto ciò che il Bene comune è capace di fornir loro in fatto di mezzi efficaci per « vivere da uomo » con tutta la dignità che comporta la persona umana, creata ad immagine di Dio. Poichè, tutti i cittadini, senza eccezione, per il fatto che sono uomini, hanno diritto a questo bene umano; è essenzialmente per questo che essi sono chiamati naturalmente a vivere in società.

Quando si esaminano gli scritti di S. Tomaso d'Aquino, non si può far a meno di ammirare con quale elevatezza di vedute, con quale sentimento profondo delle realtà egli è giunto a questo concetto veramente umano della vita in società.

La società, egli nota, è necessaria se l'uomo vuole conservare la sua vita e migliorarla (1).

Ogni società attualmente costituita consta di due elementi *inseparabili* ma *distinti*: inseparabili, poichè « la moltitudine all'infuori degli individui non è che un concetto astratto, ma la moltitudine con gli individui è una realtà » (2); distinti: una società non è una semplice aggregazione d'individui, ma una moltitudine ordinata o organizzata (3). Gli individui, scrive S. Tomaso commentando Aristotile, devono essere considerati nella società di cui fanno parte come le membra del corpo in relazione al corpo intero. Ora, come il corpo ha naturalmente maggior valore delle sue membra, così la società ha preminenza sugli individui considerati isolata-

(1) S. TOMASO, *Etica*, lez. 1.

(2) *De Potentia*, q. III, a. 16, ad 16.

(3) *Somma Teol.*, Ia, q. XXXI, a. 1, ad 2.

mente o collettivamente. Essa è una forma *sui generis* irriducibili alla loro giustapposizione materiale, al loro numero. In questa qualità, la società è trascendente ai suoi membri, pure essendo loro immanente come il corpo lo è alle membra. L'individuo, pure restando ciò che è quanto al suo essere individuale, partecipa all'essere della società, diventa un *essere sociale*, nello stesso modo che la mano, finchè non è distaccata, resta un membro del corpo e vive della sua vita (1). Da questa trascendenza della società organizzata, S. Tomaso deduce la trascendenza del *Bene comune* della società sul bene privato dell'individuo, non escluso quello che coincide umanamente col Bene comune.

Nessuno ha parlato con maggior entusiasmo del *Bene comune*; egli lo qualifica per « qualche cosa di divino ». Nessuno ha mostrato con altrettanta precisione i rapporti di giustizia e d'amore che noi dobbiamo mantenere col Bene comune, nè indicato più efficacemente in qual modo gli individui, per adempiere a suo riguardo i loro doveri di giustizia, devono richiamarsi all'amore.

In quanto io ritrovo nel Bene comune il mio proprio bene, io l'amo naturalmente d'un amore di cupidità: vedo in esso il mezzo per raggiungere il mio fine. Ma esso è pure il bene degli altri, di tutti quelli che vivono come me in società. Se io ho il diritto di esigere che essi ne assicurino la prosperità, perchè ne va di mezzo il mio proprio bene, ho pure evidentemente il dovere, e un dovere di giustizia, di rispettare in essi il medesimo diritto e di lavorare per essi come per me all'incremento del Bene comune. Sotto questo rapporto il Bene comune cessa di essere semplicemente un mezzo, per diventare un fine. L'amore naturale che io gli porto e che mi dispone ad amare in esso tutti quelli che sono

(1) *Comm. s. Polit.*, lib. I, lex. I. Il P. BROWN, o. p., nella *Revue Thomiste* (1921), ha dimostrato l'autenticità di questi commentari, per i due primi libri e le sei prime lezioni del libro terzo.

Sopra i « solitari », v. SCHWALM, *Leçons de Philosophie sociale*, t. 1, pp. 7, 8.

miei fratelli nell'umanità, mi spronerà a compiere verso di esso e verso i fratelli tutti i miei doveri di giustizia. Noi consacreremo i capitoli seguenti allo studio di queste relazioni di giustizia e d'amore nel commercio degli uomini che fanno parte di una stessa società, e hanno tutto da aspettare dalla coordinazione dei loro sforzi, sotto la direzione e l'impulso dell'autorità legittima, in favore dell'Ideale sociale.

Rimane un punto da risolvere che ci mostrerà in qual senso la dottrina cattolica, ben lungi dal contraddire la ragione in argomento, ne conferma anzi gli insegnamenti, e richiede per di più l'intervento della scienza per combattere l'individualismo, ovunque esso si manifesti, e risolvere a vantaggio degli interessi di tutti la questione sociale.

III.

L'IDEALE SOCIALE E LA DOTTRINA CRISTIANA: UNIONE SACRA DEI METODI.

Per interdire ai cattolici d'intromettersi nella questione sociale bisognerebbe poter provare che in difetto della scienza, la cui insufficienza abbiamo già dimostrato, la ragione, che giustifica il valore dell'ideale sociale, è in grado di assicurarne da sola la realizzazione, tanto da parte dei governanti come da parte dei sudditi. Quando questo fosse dimostrato, occorrerebbe ancora dimostrare che il Bene comune, considerato sotto l'aspetto del Bene umano per eccellenza, ha per noi un valore di fine ultimo, e che non ne esiste alcun altro che noi siamo obbligati di raggiungere attraverso di esso. Ora, non solamente i cattolici in nome della loro fede rifiutano di ammettere tali pretese, ma dalla ragione stessa sono costretti a riconoscere che il Bene comune non è che un mezzo in rapporto a un bene superiore, il Bene divino, sia nell'ordine naturale che in quello soprannaturale.

Diritti dell'uomo e diritti di Dio. — Noi infatti abbiamo veduto che è in nome della natura umana e dei suoi diritti essenziali che la società acquista il diritto di esigere dagli individui che essi servano il Bene comune. Ma che cos'è la natura umana all'infuori degli individui che l'incarnano o la società senza i cittadini che ne fanno parte? Dunque, nè la natura umana, nè la società, non sono la ragione ultima di essere degli individui; al pari di questi e attraverso di essi, la natura e la società hanno la loro ragione ultima di essere in Dio, autore della natura umana e creatore della società, perchè, avendo creato gli uomini, ne ha fatto degli esseri sociali. I diritti della società e della natura umana sugli individui sono relativi; soltanto i diritti di Dio sui medesimi sono assoluti, poichè, in tutto ciò che egli è, essere individuale, essere sociale, l'uomo dipende assolutamente da Dio.

Certo io non nego che in nome della natura umana la società abbia il diritto di esigere dagli individui l'adempimento di tutti i loro doveri di giustizia verso il Bene comune, ma io desidero far notare ancora una volta come la natura umana non è qui altro che il portavoce dell'autorità divina; che è in nome di Dio che essa esercita i suoi diritti, perchè senza Dio non vi sarebbe nè natura umana, nè individuo, nè società. A nessuno sfuggirà l'importanza di questa osservazione. In ultima analisi, se è in nome di Dio da cui deriva ogni autorità, che la società, o più esattamente l'autorità sociale, ha il diritto di esigere dagli individui che essi si conformino alle leggi della natura umana e servano con tutte le loro forze il Bene comune, si converrà che una dottrina, com'è quella cattolica, che approva tutto ciò che la ragione insegna su questo punto, ma, in luogo del Dio astratto e lontano, che questa ci presenta, ci mette in relazione diretta con un Dio vivente, un Dio d'amore, avrà per queste ragioni un altissimo valore sociale.

Non ci sono due Dei, in verità: e il Dio della Fede

è sostanzialmente identico al Dio della ragione. Ma, invece di essere la ragione a scoprirlo — e quanto penosamente, attraverso quali ombre! — è Dio stesso per mezzo della Fede che si rivela a noi, ci apprende ciò ch'Egli è, ciò ch'Egli ha fatto per noi. Senza poter mettere in dubbio la sua parola, noi crediamo ch'Egli è più intimo a noi di quanto lo siamo noi stessi; ch'Egli abita in noi; ch'Egli vuole che ci amiamo vicendevolmente come Egli ci ha amati; che rendiamo a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio; che noi facciamo servire la nostra carità alla dilatazione del regno della giustizia; e per compiere queste sue volontà Egli ci fa dono di possedere in noi, nonostante la trascendenza del suo Essere divino, qualche cosa di Lui, una partecipazione alla sua natura divina, in una parola, la sua grazia, mercè la quale l'uomo è in grado di adempiere ogni suo dovere personale e sociale.

Se i cattolici avessero sempre presente agli occhi questa dottrina di vita, se la loro fede fosse illuminata e come rigurgitante d'amore, nessuno uguaglierebbe il loro ardore nell'opera sociale. Poichè sanno, con chiarezza non offuscata da veruna ombra, in nome di chi essi devono esser giusti vicendevolmente, a chi essi sono responsabili delle loro ingiustizie; essi sanno che la carità, facendo loro un dovere di amare gli altri come Dio li ama, senza che gli altri ne abbiano alcun diritto, li obbliga, nel campo della giustizia, a render a tutti ciò che loro è dovuto; essi sanno infine che se il mantenere l'equilibrio tra i diritti di Dio e i veri diritti dell'uomo è un compito difficile, esso non è però impossibile: che se, senza la grazia di Dio, essi nulla possono fare, con essa però essi possono tutto.

In conseguenza, nessun programma sociale, nessun progresso economico potrebbe coglierli alla sprovvista. Anticipatamente, per riverenza verso Dio, autore della natura umana che lo comanda loro per l'intermediario dell'autorità sociale, e mercè la grazia di Dio che conu-

nica loro insieme alla carità la stessa forza divina, essi sono preparati a volere tutti i progressi ed a mettere in azione qualsiasi programma.

Più non si obbietti loro che la dottrina cattolica modellata sul Vangelo non contiene nessuna norma definita d'economia sociale; essi non l'ignorano e si rendono perfettamente conto che non è necessario, e neanche possibile. Ciò che è necessario è l'aver in sè una sorgente di vita atta a soddisfare i bisogni sempre rinascenti di una società in perpetua evoluzione; e i cristiani che hanno la Fede e vivono di essa, la posseggono in abbondanza. Si affidi pure alla ragione, aiutata dalla scienza, il compito di scoprire i bisogni della società, di fare programmi adeguati a tale scopo; esse inventino pure e perfezionino incessantemente i mezzi per soddisfare a questi bisogni e per ben svolgere questi programmi. Non vi è alcun motivo perchè i cattolici stessi non si mettano all'opera e non uniscano i loro sforzi a quelli dei filosofi e dei dotti, che da secoli lavorano per risolvere, sotto le sue forme che continuamente si rinnovano, la questione sociale. Grandi cose è lecito sperare da questa sacra unione dei metodi. Ne è prova lo zelo intelligente col quale, da un quarto di secolo, i cattolici sociali hanno lavorato ad adattare i principii più autentici della dottrina cristiana ai dati essenziali della ragione, ed al progresso della scienza.

Nella Settimana sociale di Metz, essi facevano la seguente dichiarazione:

Scientifico e d'ispirazione cattolica è il carattere essenziale del nostro metodo. In qual modo scientifico? Noi raduniamo e coordiniamo i fatti sociali. Coscienza scrupolosa nella scelta dei procedimenti d'osservazione; senso sottile delle circostanze contingenti; ricerche storiche, geografiche, giuridiche, psico-fisiologiche: inchieste, statistiche, monografie, il tutto condotto con mezzi puramente scientifici: ecco una parte importante del nostro sforzo, la condizione rigorosa della nostra opera. Noi dobbiamo impiegarvi la diligenza costante, la probità inflessibile, lo spirito metodico, che distinguono i buoni operai.

Come e perchè il nostro metodo è pure d'ispirazione cattolica? Quando saremo noi giunti, mediante l'osservazione, a conoscere la realtà, occorrerà giudicarla, e occorrendo, correggerla, essendochè l'economia sociale non è una disciplina puramente descrittiva, essa è pure *normativa*. Essa sarebbe infruttuosa ed inutile se non si proponesse la ricerca di ciò che deve essere, distinguendosi così dalle scienze fisiche, le quali, mediante la semplice descrizione di *ciò che è*, facilitano all'uomo l'utilizzazione della materia prima sottomessa al suo potere. L'obbiettivo delle scienze fisiche non è che la penetrazione e la rappresentazione adeguata della realtà osservabile; invece l'orientamento d'una scienza relativa ad una forma dell'attività umana, come l'economia sociale, deve essere la ricerca della giustizia nei rapporti sociali (1).

Epperchè non basta a questa scienza la conoscenza della realtà, ma deve aggiungere l'interpretazione di essa, come farebbe un giudice; e se scopre contraddizione fra la realtà e ciò che è giusto, ad essa si appartiene di rilevare il punto preciso in cui risiede la contraddizione e di esaminare se essa è riformabile e in qual modo.

Il sociologo ha dunque bisogno d'un principio morale d'interpretazione e d'una forza morale per la rettifica. Gli occorre una luce ed una leva. È logico che, se egli è cattolico, chiederà entrambi alla Chiesa. Altrimenti egli spezza in sè l'unità dello spirito, erige dei tramezzi di separazione là ove le libere comunicazioni sono necessarie per vedere tutta la prospettiva del reale e per agire nella pienezza delle forze interne.

Ecco perchè noi vogliamo, da una parte, dedicarci ad uno studio attento e scrupoloso dei fatti; dall'altra, per giudicare la realtà osservata, vogliamo ispirarci alle verità rivelate, ai principii di cui la Chiesa è custode e che presiedono al governo delle anime (2).

(1) HENRY LORIN, *Settimana sociale di Marsiglia*, Relaz., p. 17.

(2) EUGÈNE DUTHOIT, *Settimana sociale di Metz*, Relaz., pp. 20-21.

CAPITOLO IV.

Giustizia sociale e fraternità umana.

Noi abbiamo veduto che, in una società organizzata, il *Bene comune* si presenta come il mezzo essenziale di cui gli individui dispongono per tendere efficacemente al loro ultimo fine. Tutti, dunque, hanno il diritto, poichè questo fine è imperativo alla loro coscienza di uomini onesti o di cristiani, di servirsene per raggiungere il fine. Ma non hanno il diritto di servirsi del *Bene comune* che per servirlo alla loro volta, cioè non debbono considerarlo esclusivamente come un mezzo, ma altresì come un fine, poichè esso è l'uno e l'altro, sotto differenti rapporti.

Esso è un mezzo per me di realizzare il mio fine personale di uomo onesto, a motivo del suo valore essenziale umano; io vivo in società, per viver meglio da uomo. Il Bene comune è immanente al mio Bene privato. Tuttavia è un Bene comune, per conseguenza un bene che non m'appartiene in particolare, ma appartiene agli altri come a me per gli stessi motivi; è un bene che malgrado la sua immanenza è trascendente, e a questo titolo diventa un fine il cui conseguimento mi è comandato dalla coscienza.

È precisamente su questa trascendenza relativa del Bene comune, su questo carattere di finalità che ne risulta, che si fondano i rapporti di giustizia fra i cittadini in seno alla società organizzata. *Il diritto che spetta a ciascuno di servirsi del Bene comune come di un mezzo personale d'attività umana, stabilisce il do-*

vere di tutti di servirlo come un fine che sorpassa il loro proprio bene.

Noi cercheremo di determinare con la maggior esattezza possibile in che cosa consiste questa giustizia che ha per oggetto proprio il Bene comune, e che regola nei suoi rapporti con esso l'attività di tutti i cittadini uniti in società. Noi diremo in seguito quali sono le relazioni che ha questa giustizia con la *fraternità umana*, quella che risulta dalla comunanza di natura fra tutti gli uomini.

I.

LA GIUSTIZIA LEGALE O SOCIALE.

Che si deve intendere anzitutto per questa giustizia di cui parla S. Tomaso, che ha per oggetto proprio l'interesse pubblico, da lui detto il Bene comune, e che obbliga ad un tempo i governanti ed i governati a consacrargli tutte le loro energie e a subordinargli i loro interessi particolari?

S. Tomaso le dà il nome di *giustizia legale*. Essa è, secondo lui, una virtù della volontà (1) o *virtù motrice*, la cui funzione essenziale consiste nel subordinare al Bene comune, per costituirlo ed arricchirlo, gli atti di tutte le virtù (2), o ancora, come dice altrove, tutti gli atti delle virtù (3).

Il suo *Trattato della Giustizia* comincia con l'analisi di questa virtù. Egli si domanda se questa è una virtù generale. Ecco la sua risposta:

La giustizia ha per iscopo di regolare i rapporti degli uomini tra loro. Ora, un uomo può essere paragonato ad un altro in due modi: individualmente o socialmente, cioè, in quanto egli serve una società e per essa tutti gli uomini che ne fanno parte.

(1) S. TOMASO, IIa IIae, q. LVIII, a. 4.

(2) Id., IIa IIae, q. LVIII, a. 5, 6, 7.

(3) Id., Ia IIae, q. LX, a. 3, ad 2.

Poichè è chiaro che tutti coloro che vivono in società sono con essa nello stesso rapporto delle parti al tutto. Ora la parte, in quanto tale, è qualche cosa del tutto; donde il bene della parte deve essere subordinato al tutto. Per questo, il bene di ciascuna virtù, si tratti di virtù che ci perfezionano individualmente o di quelle che ci perfezionano nei nostri rapporti cogli altri, dev'essere riferito al bene comune al quale la giustizia ci subordina. Ne segue che gli atti di tutte le virtù possono dipendere dalla giustizia che subordina l'uomo al Bene comune. In questo senso dunque la giustizia è una virtù generale.

Tuttavia questo carattere generale della giustizia « legale » — dirò in seguito perchè allora avesse il nome di *legale* — non le impedisce di essere una virtù speciale. S. Tomaso, il quale solleva egli stesso questa difficoltà, vi risponde con tutta la chiarezza desiderabile.

Forse che la giustizia, sotto il suo aspetto generale, si confonde essenzialmente con le altre virtù o con qualcuna di esse?

No, ci risponde; il vocabolo generale non ha qui tale significato equivoco. La generalità di cui si tratta riguarda solamente la potenza motrice della giustizia legale. Simile al sole, che, pur restando una realtà distinta dalle altre, agisce come una causa universale in rapporto a tutte le realtà che esso avvolge nella sua luce e trasforma col suo calore, la giustizia legale è detta generale perchè ha per compito di indirizzare al Bene comune gli atti di tutte le altre virtù; ma *essa ha un oggetto distinto dal loro oggetto particolare: il Bene comune.*

E qui esce dalla sua penna questa bella similitudine, di cui ripareremo nuovamente, perchè getta una grande luce su questo difficile argomento. Come la carità può dirsi una « virtù generale » perchè essa subordina al Bene divino gli atti di tutte le virtù, così è della giustizia legale, la quale subordina gli stessi atti al Bene comune (1). Ora, questa funzione generale della carità

(1) S. TOMASO, IIa IIae, q. LVIII, a. 6.

non le impedisce di essere per essenza una virtù speciale, poichè ha per suo oggetto il Bene divino. Lo stesso è della giustizia legale che è una virtù speciale per essenza, benchè abbia per oggetto proprio il Bene comune.

Quando si sa che nell'ordine soprannaturale nessun atto di virtù è meritorio se non porta l'impronta della carità, ben s'indovina che nel pensiero di S. Tomaso le virtù individuali cesserebbero in certo qual modo d'essere delle virtù, se esse non portassero l'impronta della giustizia legale, se non ne subissero l'impulso fecondo.

Avendo così stabilito la *funzione generale* e l'*oggetto speciale* di questa virtù, S. Tomaso chiede se non esista all'infuori di essa una giustizia particolare che abbia per oggetto non più il *Bene comune*, ma il *Bene privato* degli individui. A questa domanda egli risponde affermativamente e distingue due specie di giustizia particolare: la *commutativa*, che regola i rapporti tra individuo e individuo, e la *distributiva*, che regola la distribuzione del Bene comune, per mezzo dell'autorità sociale, ai cittadini secondo il loro rispettivo valore, e i diritti che ne sono la conseguenza (1).

Ma la *giustizia legale*, secondo S. Tomaso, pel suo valore morale la vince talmente sulle altre, che la giustizia particolare nelle sue due forme, commutativa e distributiva, resta sottomessa alla sua direzione e per mezzo di essa dev'essere subordinata al Bene comune (1).

Tra il Bene privato e il Bene comune vi è la stessa differenza specifica che vi è fra un tutto e le sue parti. Il Bene comune non differisce soltanto in quantità dal Bene privato, considerato isolatamente o collettivamente; esso è un tutto *sui generis* che sorpassa ogni

(1) S. TOMASO, IIa IIae, q. LVIII, a. 7.

(2) Id., IIa IIae, q. LVIII, a. 7, ad 1.

altro bene in valore morale, come la società i suoi membri (1).

Così la giustizia legale, nonostante la sua funzione motrice generale, è una virtù speciale che ha per oggetto proprio il *Bene comune*, e deve dirigere verso di esso gli atti di tutte le virtù; queste, nonostante il carattere particolare del loro oggetto, sono tutte virtù sociali nella misura in cui la giustizia legale le fa servire al *Bene comune* (2).

Legale o sociale? Ma, perchè S. Tomaso chiama « legale » e non « sociale » questa giustizia generale? Egli stesso ce ne dà la ragione che è molto suggestiva. Io la chiamo legale, dice egli, perchè essa accorda l'attività dell'uomo con la legge il cui ufficio è di subordinare gli atti di tutte le virtù al bene comune (3).

Per comprendere l'importanza di questa risposta, bisogna riferirsi al *Trattato delle Leggi* di S. Tomaso. È noto che per lui la legge sia essa eterna, naturale o umana, equivale a un *imperativo razionale* avente sempre rapporto diretto al *Bene comune*. La sua forza imperativa le viene da questo, cioè essa non s'impone alla coscienza che nella misura in cui si ispira al *Bene comune*. E questo vale per tutte le leggi umane positive, stabilite e promulgate dall'autorità legittima in vista del *Bene comune*; esse obbligano in coscienza (4). Poichè, per mezzo di quella, esse si ricollegano tutte alla legge naturale, essendo naturale all'uomo di vivere in società, e tutte partecipano del suo carattere obbligatorio.

Visto che è a motivo dell'ufficio regolatore della legge in rapporto al *Bene comune* che S. Tomaso ha dato il nome di *legale* alla giustizia generale, egli avrebbe

(1) S. TOMASO, IIa IIae, q. LVIII, a. 7, ad 2.

(2) Id., IIa IIae, q. LVIII, a. 6 (conclusione dell'articolo).

(3) Id., IIa IIae, q. LVIII, a. 5 (conclusione dell'articolo).

(4) Id., Ia IIae, q. XCVI, a. 4.

potuto similmente chiamarla *sociale*, poichè, secondo lui, anche la società ha per oggetto proprio il Bene comune. Questa ragione spiega inoltre perchè la giustizia legale è la virtù per eccellenza dei governanti, o, con altre parole, dell'autorità direttamente incaricata di provvedere al Bene comune della società, e secondariamente dei cittadini che ne fanno parte.

Io mi stupisco che un teologo così accorto come il sig. A. Michel si sia creduto obbligato, per escludere l'espressione di « giustizia sociale » come equivoca e pericolosa, di andar a cercare la definizione della società nel *Nuovo Larousse Illustrato* (t. VII, pagina 725) (1). È chiaro che se la società, come asserisce questo *Dizionario*, che non ha certo l'autorità di « un luogo teologico » consta *semplicemente dei rapporti degli uomini fra di essi*, e se appartiene alla giustizia di regolare questi rapporti, « ogni giustizia sarà sociale, come ogni circolo è rotondo » (2). Ma questa definizione della società non ha nulla di formale, è soltanto esteriore ed è anche falsa, poichè non basta che gli uomini abbiano dei rapporti fra di loro per costituire una società. La società, la città, la famiglia sono per S. Tomaso — noi l'abbiamo dimostrato in un capitolo precedente — *dei tutti organici di cui i membri sono le parti*, ma parti i cui rapporti al tutto sono irriducibili ai rapporti delle parti fra di loro come la stessa società lo è al numero dei cittadini che la compongono; come il Bene comune della società — bene indiviso e trascendente — lo è ai beni privati degli individui, nei rapporti che questi, in seno alla società, sono chiamati a sostenere fra di loro.

Sarà soltanto *sociale* quella giustizia che avrà per funzione di regolare i rapporti dei cittadini con la società e per oggetto diretto il *Bene comune*. Fra questa

(1) A. MICHEL, *La question sociale et les principes théologique*, Parigi, Gabriele Beauchesne, 1921.

(2) Id., *ibid.*, pag. 216.

giustizia sociale e la giustizia particolare che ha per funzione di regolare i rapporti dei cittadini fra di loro, o della società coi cittadini — giustizia commutativa e distributiva — vi sarà una differenza di specie. Non si potrà senza equivoco nè senza pericolo applicar indifferentemente all'una o all'altra il vocabolo di *sociale*.

A. Michel osserva con ragione che troppi teologi moderni impiegano senza discernimento l'espressione di « giustizia sociale », facendo così nascere confusione nelle menti. Ma è facile vedere che ciò proviene dall'idea falsa o incompleta che essi si fanno della società, come pure da una loro tendenza apologetica a servirsi, senza abbastanza discernimento, di certe espressioni in voga come questa di « giustizia sociale » per acclimatare la dottrina tradizionale tra i contemporanei. Sono ben lungi dal biasimare questa tendenza, a condizione però che non si cada in errore nell'interpretazione della dottrina a cui si ha l'intenzione di giovare. Ora, evidentemente si erra quando si applica l'espressione di « giustizia sociale » ad ogni specie di giustizia, anche a quella puramente commutativa o distributiva. Noi non potremo certo impedire che questa espressione si diffonda; studiamoci dunque di stabilirne per noi cattolici il senso esatto, e riserviamola soltanto per significare la *giustizia, che ha direttamente il Bene comune della società per oggetto, e per funzione di regolare i rapporti dei cittadini con questo Bene comune che essi sono obbligati di servire per avere il diritto di servir-sene*. Così si dissiperà l'equivoco e sparirà il pericolo.

Dando a questa giustizia il nome di « legale », S. Tomaso ne ha accentuato l'*aspetto formale*; appartiene formalmente alla legge di provvedere al Bene comune e di regolare gli atti dei cittadini che ad esso si riferiscono. Se noi proponiamo oggi di accentuare di preferenza il suo *aspetto finale*, è perchè nell'uso corrente della lingua, la vecchia espressione di « legale » ha perduto molto del suo valore morale. I moralisti ne hanno

una certa responsabilità. Sono essi che molto tempo dopo S. Tomaso e per ragioni che io non voglio qui ricordare hanno introdotto in teologia la famosa distinzione fra la *legge morale* e la *legge penale*. Limitata dapprima a certe leggi, questa distinzione venne a poco a poco estesa dal popolo a tutte le leggi, perchè esso vi trovava il suo interesse. La maggior parte dei cittadini, oggidì, anche tra i cattolici, crede che le leggi civili o umane, soprattutto se esse sono decretate da un governo che non ha il loro favore, non obblighino in coscienza, ma che espongano solamente a delle pene chi le disobbedisce.

Se mentre non si tien conto di questa deplorevole mentalità, si mantenesse insieme l'espressione di « giustizia legale » per caratterizzare i nostri obblighi di coscienza rispetto al Bene comune, io temo che gli stessi cattolici approfitterebbero del « vocabolo » per dispensarsi dalla « cosa » e cercherebbero di sottrarsi ai loro obblighi sociali cogli stessi sentimenti coi quali si guardano d'incappare nelle leggi che essi reputano puramente penali. Temo insomma che obliando l'elemento morale presente in tutte le leggi, anche i cattolici riterrrebbero di non essere obbligati in coscienza a subordinare al Bene comune gli atti di tutte le loro virtù morali, contrariamente a ciò che S. Tomaso domanda ai cittadini in nome della giustizia che ha il Bene comune per oggetto.

Non è dunque per capriccio, nè per un certo gusto di modernità che io propongo di sostituire l'espressione di « giustizia sociale » a quella di « giustizia legale », ma vi sono indotto da motivi gravi tratti dalla dottrina stessa di S. Tomaso, e dalle necessità del linguaggio, desiderando di acclimatare questa dottrina fra i nostri contemporanei; pei quali queste antiche formule hanno perduto il primitivo significato e di cui essi potrebbero abusare per sottrarsi ai più gravi dei loro obblighi sociali. Ho avuto a cuore di mettere sotto gli occhi del

lettore in tutta la sua chiarezza, e valendomi soltanto dei testi ove S. Tomaso tratta la questione *ex professo*, il concetto originale ch'egli si fa della giustizia legale o sociale.

Egli concede che questa virtù divina — divina come il Bene comune che la riguarda — è anzitutto virtù dei governanti ai quali spetta di fare e di promulgare le leggi regolatrici della condotta dei cittadini, ispirandosi unicamente al Bene comune di cui essi sono ministri; ma egli integra il suo dire col sostenere che essa è anche la virtù dei governati, di tutti quelli che fan parte della società e appunto perchè ne fan parte.

Giustizia e equità. — Infatti, benchè imperativa alla coscienza di tutti i cittadini e intesa a regolare in vista del Bene comune gli atti di tutte le loro virtù, non può però la legge regolarli tutti. Una tale pretensione sarebbe nefasta al libero sviluppo sì della vita economica che della vita morale. L'intervento continuo dello Stato, la costrizione legale, col paralizzare le iniziative individuali e soffocare le coscienze sotto la rete delle leggi, sarebbero piuttosto nocivi che utili al Bene comune. Occorre invece che i cittadini abbiano coscienza dei loro obblighi di parti verso il tutto che è la società, e siano giusti verso tutti, subordinando spontaneamente al *Bene comune* gli atti di tutte le loro virtù, quelli che sono regolati dalla legge, come quelli che ad essa sfuggono. In questo secondo caso, il senso dell'*equità* faciliterà il loro compito. Poichè l'*equità*, secondo S. Tomaso (1), è una virtù ausiliatrice della giustizia sociale, che ha per funzione presso l'onesto cittadino, affezionato al *Bene comune*, di supplire alle insufficienze verbali della legge ogni volta che l'osservanza materiale di questa nuocerebbe al Bene comune.

Infatti, il legislatore, nell'impossibilità in cui si trova di prevedere tutti i casi particolari di coscienza, si

(1) S. TOMASO, IIa IIae, q. CXVI, a. 1 e 2.

basa, per proporre una legge, sui più frequenti, con l'intenzione ben radicata di servire il Bene comune. Di modo che sopravvenendo un caso in cui l'osservanza della legge fosse nociva alla comunità, la legge non deve essere osservata, e in ciò è d'accordo anche l'intenzione del legislatore.

Tuttavia, osserva il nostro Dottore, spetta ai capi e non a qualunque suddito di giudicare abitualmente ciò che in un dato caso sarebbe utile o nocivo alla comunità. Tranne un caso d'improvviso e grave pericolo e l'impossibilità di ricorrere all'autorità, un semplice cittadino non può dispensarsi di osservare la legge alla lettera (1).

Quello che bisogna ritenere di questa dottrina, si è anzitutto l'impossibilità per una legge di applicarsi a tutti i casi particolari che essa considera e che risultano dalla infinita varietà delle circostanze; e in secondo luogo che l'interpretazione di tutti i casi dubbi, non sufficientemente previsti dalle leggi, deve essere illuminata dal desiderio del Bene comune, perchè è l'intenzione del legislatore che il Bene comune sia sempre tutelato.

Sarebbe pericoloso ascoltare l'invito che viene dall'esempio di molti oggi, ed allargare oltre misura la nozione di equità, al punto di sostituirla a quella della giustizia sociale. Per esempio, col pretesto che le leggi riguardanti il Bene comune non possono praticamente applicarsi a tutti i casi particolari nei quali è in gioco tale bene, non possiamo arrogarci il diritto di interpretarle o di dispensarcene, in ogni momento e soprattutto a sproposito. Questo non sarebbe condursi con equità, bensì con palese ingiustizia.

C'è invece un altro modo di allargare la nozione di equità, che io vorrei si diffondesse, non già per sfuggire alle coercizioni legali della giustizia sociale, ma per sup-

(1) S. TOMASO, *Ia IIae*, q. XCVI, a. 6.

plire la radicale insufficienza della legalità e per servire meglio che si può, il Bene comune.

Poichè la giustizia sociale ha per funzione generale presso i governanti e presso i governati di subordinare al Bene comune tutti gli atti delle virtù, e poichè è manifestamente impossibile e niente affatto desiderabile che i governanti cerchino di racchiudere tutte le manifestazioni della vita civile in una rete inestricabile di leggi, spetta ai cittadini di colmare le lacune delle leggi con la loro moralità e sviluppare in se stessi questo *senso sociale dell'equità* il quale li indurrà a restituire al Bene comune ciò che ne ricevono, cioè la loro attività tutta quanta, gli atti di tutte le loro virtù. Perchè, grazie appunto alla società, essi possono vivere ed agire così, come esseri ragionevoli e liberi. Senza il Bene comune della società, dove tutti vengono ad attingere, non vi sarebbe bene privato; l'uomo sarebbe uno schiavo. Tutti coloro che fanno parte di una società devono dunque, nel loro stesso interesse, rendere alla società ciò che le è dovuto, tutto ciò senza di cui essa cesserebbe di vivere, di prosperare. È una quistione di giustizia in cui, in difetto della legge, e in tutti i casi in cui la legge faccia difetto, l'equità ha un ufficio importante da compiere. Ma essa lo compirà tanto meglio in quanto i cittadini si faranno un'idea esatta del Bene comune, ed avranno per esso un amore almeno uguale a quello del loro proprio bene, la cui attuazione dipende dallo stesso Bene comune.

Tutto è vivificato da *questo amore del bene comune* esaminato a vicenda come il bene di ciascuno e il bene di tutti; come un mezzo essenziale per realizzare il proprio bene umano e un fine che in un certo senso lo sorpassa, poichè rappresenta un bene che appartiene a tutti. Senza quest'amore del Bene comune, della società che l'incarna, non potrebbe esistere presso i governanti, come presso i governati, nè giustizia sociale nè equità. Si troveranno sempre motivi per sfuggire

alla legge; se la nostra sottomissione non è amorosamente spontanea, ma è fatta per paura di pene, nel cittadino farà sempre difetto l'energia vitale necessaria per subordinare al Bene comune ciò che ad esso fatalmente sfugge e non è suscettibile d'una misura rigorosa, *gli atti di tutte le virtù*.

Al contrario se la fraternità umana è impregnata dell'amore del Bene comune, la giustizia sociale prende la sembianza d'una virtù sovrana che spande la sua irradiazione benefica sui pensieri, sui sentimenti, sugli atti del cittadino, sottomettendoli tutti al suo impulso. *Ben lungi d'annientare la personalità, essa non combatte che l'individualismo*. Essa esige che i cittadini servano la società per avere il diritto di servirsene; che essi versino nel tesoro comune tutte le loro risorse materiali, intellettuali e morali, affinchè il Bene comune ridondi a sua volta su ciascuno di essi, permetta a tutti indistintamente di svolgere al massimo grado la loro personalità, di realizzare pienamente il loro ideale di uomo, in una parola di agire da esseri ragionevoli e liberi. È per questo, anzitutto, noi l'abbiamo visto, ch'essi vivono in società.

Senza dubbio, il valore sociale non sarà uguale in tutti; ve ne saranno de' più intelligenti, dei più morali, dei più attivi, dei più forti che gli altri, e sarà questo un motivo sufficiente perchè l'autorità distribuisca il Bene comune proporzionalmente al valore sociale individuale. Ma tutti, nella società di cui fanno parte, hanno il *medesimo valore umano*. Tutti sono uomini, creati ad « immagine di Dio » e tutti se vogliono vivere da uomini, come è dovere loro di tendervi, se essi sono giusti di questa giustizia sociale che subordina al Bene comune gli atti di tutte le virtù, avranno il diritto di attingere al Bene comune, ciò ch'è strettamente necessario alla realizzazione del loro ideale umano con tutta la dignità che si appartiene alla persona umana.

Ciò detto, vorrei 'ora mostrare i rapporti armoniosi che la giustizia sociale così intesa stringe con la fraternità umana, con questo amore naturale dei nostri simili che Dio ha messo nel cuore dell'uomo (1).

II.

GIUSTIZIA SOCIALE E FRATERNITÀ UMANA.

Anzitutto si può chiedere perchè i cattolici di questa generazione hanno fatto oggetto della maggior parte dei loro sforzi lo studio della natura dei vincoli fra la giustizia e la carità, quando si sa che la carità ha essa pure per ufficio di regolare l'esercizio di tutte le altre virtù morali, naturali e soprannaturali.

Eccone due ragioni: l'una *a priori* che riguarda il carattere proprio della giustizia fra le altre virtù morali; l'altra *a posteriori* che deriva dallo stato sociale in cui viviamo, ove le questioni di giustizia dominano tutte le nostre preoccupazioni, sotto l'impulso di avvenimenti che hanno trasformato i dati materiali del problema economico, e specialmente la questione operaia.

La giustizia, virtù umana per eccellenza, dice S. Tomaso, ha per oggetto e per funzione di rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto. Essa dunque differisce dalle altre virtù morali, quali la prudenza, la fortezza, la temperanza, in quanto essa si regola, per agire, sul diritto altrui, determinato sia dalla legge naturale, sia dalla legge positiva ad essa conforme.

Le altre virtù morali, al contrario, non hanno per oggetto e per funzione che di regolare la nostra attività personale, alla luce della ragione, indipendentemente dalle nostre relazioni con gli altri.

(1) Vedi il capitolo II, I.

Il mondo delle operazioni esterne costituisce il dominio della giustizia; il mondo delle passioni interne, quello delle altre virtù morali.

Senza dubbio, per essere una virtù morale purificatrice del volere, la giustizia ha bisogno, come le altre virtù, di sottomettersi alle regole della ragione, della prudenza umana; ma essa deve anzitutto tener conto, per agire, di qualche cosa esteriore a noi, *del diritto altrui*. È questo il suo carattere specifico.

Significa forse che tutte le nostre relazioni con gli altri dipendono unicamente dalla giustizia? Sarebbe far torto alla natura e andare contro l'esperienza, limitare a questo modo i rapporti che gli uomini hanno fra di loro. Se la natura ci dispone e ci obbliga di rendere agli altri ciò che loro è dovuto, essa ci dispone anche a dar loro spontaneamente di più e di meglio. A lato della giustizia umana sotto tutte le sue forme, di cui parleremo più innanzi, vi è pure l'amore umano in tutti i gradi di cui abbiamo parlato (1).

Io sono fermamente convinto che, se ai tempi nostri tanti malintesi dividono gli uomini circa il concetto della giustizia, ciò deriva anzitutto dall'ignoranza intorno alle profonde relazioni che corrono fra la giustizia e l'amore, anche dal semplice punto di vista naturale.

Cerchiamo di mettere in luce questo punto; ci sarà più facile in seguito precisare in che cosa la giustizia e la carità cristiana sono praticamente chiamate ad armonizzarsi.

Parlando dell'amore che riavvicina gli uomini e rende gradito il loro commercio, gli antichi lo dividevano in due grandi categorie: *l'amore di concupiscenza* e *l'amore di benevolenza*. Pel primo, che è *relativo*, noi amiamo una cosa per utilità nostra o di un altro, senza che questa cosa gli sia dovuta. Pel secondo, che è *assoluto*, noi amiamo le persone per se stesse, vogliamo

(1) Vedi sopra, capitolo II.

il loro bene a motivo di questo amore che portiamo loro; di qui il suo nome di amore di benevolenza. Quando questo amore è reciproco e implica una comunicazione o uno scambio di beni, l'amore di benevolenza si cambia in amicizia. Questa è spontanea; non prende norma dal diritto altrui, ma lo sorpassa.

Nel suo significato più generale, l'amore di concupiscenza è un amore di sè; noi amiamo qualche cosa o qualcuno per noi. Anche quando è reciproco, ma non comprende l'amore di qualcuno per lui stesso, l'amore di concupiscenza è il contrario dell'amicizia. Non vi è certo amicizia che non implichi amore di concupiscenza; quando noi amiamo qualcuno per se stesso, non possiamo fare a meno di amare noi stessi, nè di voler procurare a noi qualche bene. Ma ciò che caratterizza l'amicizia, ciò che mette questo sentimento al più alto grado di quelli che avvicinano gli uomini, è ch'essa suppone innanzi tutto un amore della persona per se stessa, un amore gratuito.

In ciò l'amicizia differisce essenzialmente dalla giustizia la quale, per sè, non chiede l'amore della persona a cui noi vogliamo bene, ma le vuole questo bene solo perchè le è dovuto.

S. Tomaso ha messo in rilievo in modo ammirabile questa differenza fra l'amicizia umana e la giustizia: «Si può dire, scrive egli, che l'amicizia è una virtù morale che riguarda le operazioni che ci uniscono agli altri, ma sotto un aspetto diverso dalla giustizia. Poichè la giustizia regola queste operazioni col prossimo sotto l'aspetto di un debito legale: *sub ratione debiti legalis*; l'amicizia al contrario, sotto l'aspetto di un debito amicale o morale, o ancora sotto quello d'un beneficio gratuito: *sub ratione cujusdam debiti amicabilis et moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti* (1).

(1) S. TOMASO, IIa IIae, q. XXIII, a. 3, ad 1m.

Nell'amicizia, la persona che noi amiamo diventa un *altro noi stesso*; nella giustizia, essa resta un altro semplicemente; noi non amiamo la persona, ma il diritto ch'essa possiede verso di noi.

Avverrà certamente — ciò avviene spesso nell'ordine naturale, e dovrebbe avvenire sempre nell'ordine soprannaturale — che le nostre relazioni di giustizia col prossimo, implichino delle relazioni d'amicizia. Allora l'amicizia che noi avremo per altrui e che ci inclinerà a procurargli perfino ciò che non gli è dovuto, ci porterà a rendergli anzitutto e almeno, ciò che gli è dovuto. Ma si può facilmente capire che ciò non sarà per lo stesso titolo.

Che si dovrà concludere da quest'esposizione, se non che la giustizia da sola non esaurisce le nostre relazioni con gli uomini? Essa abbraccia soltanto le relazioni necessarie, fondate sul diritto altrui, sia che si tratti delle nostre relazioni particolari con gli individui, o delle nostre relazioni comuni colla società di cui noi facciamo parte. L'amicizia, al contrario, si estende a tutte le relazioni di benevolenza che uniscono gli uomini ne' loro rapporti personali, professionali, familiari o sociali.

È questa una prima differenza tra la giustizia e l'amore, e ne precisa l'oggetto rispettivo.

Ve n'è un'altra che riguarda invece la loro connaturalità ed estensione. Se non tutti i nostri rapporti con gli uomini sono rapporti di giustizia, è vero però che di questi ne abbiamo con tutti gli uomini: poichè tutti hanno un diritto naturale all'esistenza, alla proprietà, alla dignità umana, a formare una famiglia, ad allevare i loro figli, alla libertà di pensare e di agire ragionevolmente, a lavorare umanamente per vivere e nutrire la loro famiglia, a compiere infine i loro obblighi di uomini onesti, di padri di famiglia, di cittadini. Questo diritto che la natura conferisce a tutti esige il rispetto di tutti. Esso non ha altro limite

che il mio diritto personale e quello della società di vivere per il bene di tutti coloro che al pari di me ne fanno parte.

Io sono obbligato per giustizia di rispettare questo diritto altrui, di volere agli altri questo bene fondato nella natura. È questo un minimo d'obbligazione che, sotto pena di decadimento morale, s'impone alla mia attività di uomo, come s'impone all'attività di tutti gli altri uomini, nei loro rapporti con me.

Tuttavia l'uomo ha bisogno naturalmente di vivere in pace e in concordia co' suoi simili, senza di che la vita sarebbe insopportabile. A questo fine la giustizia non basta: bisogna aggiungere l'amore. La giustizia impedisce di nuocere imponendo il rispetto del diritto altrui; ma siccome i bisogni dell'uomo superano i suoi diritti, spetta all'amore di appagarli, sorpassando la giustizia. San Tomaso, a questo punto del suo scritto, mostra come spetti soprattutto alla carità di prevenire la giustizia, pur sorpassandola: ne ripareremo in un prossimo capitolo. Egli sostiene altresì che l'uomo ha un'inclinazione naturale ad amare tutti gli uomini: *Inest autem homini naturalis inclinatio ad omnium hominum dilectionem* (1).

Per convincersene, basta consultare l'esperienza. Senza dubbio l'egoismo ha sempre ed ovunque esercitato la sua tirannia sull'umanità. Eppure, se si considera bene, appare che esso è contro natura: poichè risponde ai bassi appetiti dell'uomo, non all'inclinazione ragionevole della volontà che ci induce ad amare i nostri simili a motivo della parte di umanità che è in essi come in noi; per la comunanza degli interessi che ci uniscono, per le simpatie pronte a formarsi fra sensibilità, intelligenze e cuori, fatti per moltiplicare le loro energie, unendole insieme, e per diminuire le loro sofferenze dividendole. Questa dilezione naturale ri-

(1) S. TOMASO, *Contra Gentes*, lib. III, cap. 128-129.

flette il carattere delle persone ch'essa congiunge. Di qui l'amicizia che nasce spontanea fra i cittadini d'una stessa patria, tra i soldati d'un medesimo esercito, fra gli uomini d'una stessa professione, padroni, commercianti, operai, ecc. (1).

Nella vita sociale, che è naturale all'uomo, dice San Tomaso (2), la giustizia adunque chiama l'amore: la giustizia, per rendere a ciascuno quello che gli è dovuto, l'amore, per fornirgli al di là di ciò che gli è dovuto.

Tuttavia si potrà forse dimostrare che la giustizia non si oppone irriducibilmente all'amore; che, anche dal punto di vista naturale, l'amore degli uomini, senza confondersi con la giustizia, resta ancora la miglior garanzia dei loro diritti?

Sicuramente, ma a condizione di non farsi un concetto unilaterale e quantitativo nè del diritto naturale, nè della giustizia umana, alla quale compete specificamente la tutela del diritto.

Noi tocchiamo qui il lato più delicato e più controverso del problema e occorre impegnarsi con prudenza e precisione. Per parte mia, mi stimerei il più felice dei teologi, se sotto la direzione di S. Tomaso, appoggiandomi sugli insegnamenti autentici della Chiesa, io giungessi a gettarvi un po' di luce.

Si potrebbe, infatti, cadere facilmente nella illusione, e, opponendo irriducibilmente la giustizia all'amore, non concepire la prima che sotto le specie di una giustizia rigorosa, la quale, nei rapporti degli uomini tra di loro, non si curasse che delle relazioni di eguale con eguale, dove il diritto di ciascuno apparisce suscettivo di una misura esatta.

Tale è il caso ordinario della giustizia commutativa nelle questioni di contratti, scambi, prestiti, depositi,

(1) S. TOMASO, *Ila Ilae*, q. XXIII, a. 1. Giovanni di S. Tomaso, p. I, q. XXIV, disp. VII, a. 1, § VII.

(2) Id., *Contra Gentes*, III, cap. CXXIX: « Est autem homini naturale quod sit animal sociale ».

vendite, ecc. nelle quali, quando la giustizia è lesa, si impone l'obbligo della restituzione integrale.

Sotto questo aspetto, la giustizia si ridurrebbe ad una virtù costringitiva, di cui, in mancanza dell'amore, la forza brutale o legale potrebbe assicurare il meccanismo; essa si opporrebbe irridutibilmente all'amore il cui carattere specifico è la spontaneità.

S. Tomaso non condivide questo modo di vedere, che, del resto, non è ragionevole. Senza restringere il dominio dell'amore che ci porta naturalmente ad amare i nostri simili e a dare loro al di là dei loro precisi diritti scritti nella natura, o nelle leggi positive conformi alla natura, si può estendere il dominio della giustizia ben al di là di tale giustizia rigorosa.

Egli, l'abbiamo già detto, pone esplicitamente la questione. È vero, domanda, che vi è una sola virtù morale che regola le operazioni esterne che nascono dal commercio degli uomini fra di loro?

La sua risposta è negativa. Senza dubbio, secondo lui, tutte le virtù morali che hanno tale oggetto, hanno questo di comune, che si regolano sul diritto altrui e dipendono dalla giustizia: tuttavia si differenziano in quanto non hanno tutte da regolare il medesimo diritto. L'ordine che regna nelle operazioni esterne si misura non dall'affetto dell'uomo, ma dalla convenienza delle cose da cui deriva la ragione di diritto, sulla quale, a sua volta, si modella la giustizia. Infatti, è proprio della giustizia rendere ciò che conviene a ciascuno. *Ma questo debito non è della stessa specie in tutte le cose.* Altro è il debito che si appartiene ad un uguale, a un superiore, ad un inferiore, altro l'obbligo che nasce da un contratto, da una promessa o da un beneficio ricevuto. Di qui la diversità delle virtù morali di giustizia corrispondenti a questi diversi gradi del diritto. Per esempio, la Religione è una giustizia per la quale noi rendiamo a Dio ciò che Gli è dovuto; la pietà è essa pure una virtù di giustizia, ma ha per oggetto di

rendere ai genitori od alla patria, ciò che è loro dovuto (1).

La giustizia, come l'amore, quantunque secondo i suoi modi, è suscettibile di gradi. Per certo, la giustizia non è l'amore, poichè essa si regola sempre, e in tutti i gradi, sul diritto altrui, il che non avviene dell'amore. Non ne segue però che tra la giustizia e l'amore non possa esservi armonia; al contrario, perchè vi sia più giustizia in questo mondo, l'ultima parola spetta non alla forza, ma all'amore.

Per dimostrarlo, basta analizzare la virtù di giustizia nei suoi diversi gradi.

Infatti, dice S. Tomaso, donde deriva che vi siano parecchie virtù di giustizia? Unicamente dal fatto che il bene da rendersi agli altri, in virtù dei loro diritti, consta di vari gradi, diversi per quantità e soprattutto per qualità.

L'uomo ha uno stretto diritto al possesso dei suoi beni. La proprietà, nella misura che io non devo precisare qui, deriva dal diritto naturale. Vi è dunque per me un dovere di giustizia di rispettare il bene altrui.

L'amore ha forse qualche relazione con questo rispetto del bene altrui? Di fatto, io non ho da preoccuparmi delle relazioni di affetto che posso avere verso gli uomini, per credermi obbligato a rispettare i loro beni. Tuttavia l'amore non è estraneo a questo rispetto: se non l'amore degli individui particolari, almeno quello del loro bene. La giustizia non è una virtù che a tale condizione. Si sbaglierebbe grandemente, nota a questo proposito S. Tomaso (2), se si definisse la giustizia come una necessità proveniente dall'esterno, che sarebbe sinonimo di violenza, e mi sforzasse ad essere giusto. Il solo costringimento che caratterizza la virtù di giustizia, come del resto tutte le altre virtù, scaturisce dall'in-

(1) S. TOMASO, Ia IIae, q. LX, a. 3.

(2) Id., Ia IIae, q. LVII, a. 3 ed 2m.

terno: è la mia ragione che mi obbliga moralmente a rispettare il bene altrui. Ora questo obbligo della ragione è un bene umano, per conseguenza un oggetto di amore come tutto ciò che proviene dalla ragione. La mia volontà di uomo ragionevole non può che amarlo e sottomettervisi. La virtù di giustizia non esiste che in quest'atmosfera d'amore. Ne segue che l'amore di sè, ben inteso, si ritrova all'origine dell'amore del bene altrui. È solamente per mancanza di questo amore razionale che si rende necessario l'intervento della forza per obbligarmi a rispettarlo; ma allora ne risulta un atto involontario, non un atto di virtù di giustizia. Il giusto è legge a se stesso; non vi è bisogno di costringerlo ad esser giusto. La sua giustizia proviene dall'amore.

Tuttavia non possiamo noi trovare nella giustizia, oltre a questo amore razionale di sè che ne fa una virtù, anche una tendenza naturale all'amore degli altri, che ne assicurerebbe l'esercizio e permetterebbe di risolvere molti conflitti originati da un concetto limitato della giustizia?

Lo possiamo, appena che negli altri, secondo la qualità stessa dei beni che loro sono dovuti, noi consideriamo altri noi stessi, coi quali la natura ci ha messo in relazione.

Ogni uomo non ha solamente diritto al possesso dei suoi beni materiali e alla conservazione della sua vita; egli ha anche stretto diritto all'amore, alla reputazione, alla dignità umana, alla sicurezza della sua famiglia, alla libertà di pensare e di vivere da uomo, da cittadino d'una medesima patria. Tutti questi diritti sono naturali ed egli li divide con me. Quando io entro in relazione di giustizia con lui per affermare i miei diritti, posso io dimenticare i suoi, perdere di vista che egli è un uomo come me, non amare in lui ciò che io amo in me, la persona umana ragionevole e libera, di cui risolutamente io rivendico ognora i diritti, che è pure suo vanto di rivendicare in se medesimo?

Io non posso dimenticare queste realtà, a meno che l'egoismo animale abbia avuto il sopravvento su l'inclinazione naturale dell'uomo ad amare il suo simile. La giustizia umana, che rispetta i diritti dell'uomo, invoca qui l'amore della persona umana, e se esso è sincero, efficace, diverrà il migliore presidio della giustizia.

Importerà poco che quest'uomo sia meno intelligente, meno ricco di me, d'una condizione o d'una classe inferiore alla mia. Uomo come me, io debbo, infine, amarlo per questo, sotto pena di non amare in me la dignità umana.

La mia sensibilità potrà non commuoversi: non importa; perchè qui si tratta di un amore di volontà il quale si dilata alla luce della ragione e si sforza di raggiungere in ogni uomo un altro me stesso.

Così il rispetto del bene altrui, di tutti i beni ai quali ha diritto, beni dell'anima o beni del corpo, comincia con l'amore e con l'amore finisce. Comincia con l'amore razionale di sè il quale vuole che si obbedisca alle leggi della ragione; e si compie nell'amore degli altri nei quali la ragione mi mostra altrettanti me stesso, piegandomi ad amarli per dare loro, all'occorrenza, oltre ciò che loro è dovuto, anche ciò che non è loro dovuto.

Tra gli uomini, ce ne sono nondimeno di quelli che la natura ha più intimamente avvicinato a me, dei quali essa, per necessità, ha fatto altri me stesso. Qui, più naturalmente ancora, la giustizia chiama l'amore, senza confondersi con lui. Tali sono i membri di una stessa famiglia, di una stessa patria.

Quand'anche non amasse i suoi genitori per se stessi, il fanciullo sarebbe tuttavia obbligato di tributar loro il rispetto e l'obbedienza loro dovuti. Si tratta di un dovere di giustizia di cui la natura stessa ha dettato le leggi e che non ammette esenzione. Il diritto dei genitori al rispetto, all'obbedienza dei figli, deriva dal diritto naturale.

Ma la natura, nello stesso tempo che obbligava il fanciullo a rispettare i genitori, ad obbedir loro, gli metteva in cuore una inclinazione istintiva ad amarli, facendone degli altri se stesso; a circondarli di affetto e di tenerezza, a procurar loro tutti i beni che possono contribuire alla loro felicità. Sotto la spinta di questa amicizia naturale che è come l'ornamento del fanciullo, come non sarebbe egli preoccupato anzitutto di rendere ai genitori suoi il rispetto e l'obbedienza che sono loro dovuti, mentre si sente lavorato naturalmente dal bisogno di dare loro anche ciò che non è dovuto sotto il rapporto, s'intende, della giustizia?

Sotto il rapporto dell'amore è chiaro che il fanciullo ha anche il dovere di amare i genitori, poichè la natura stessa ve lo inclina. Ma questo dovere di amore, se è di natura più alta, non è dello stesso ordine del dovere che egli ha di rispettare e obbedire. Questo è assoluto, universale, immutabile: quello è relativo, nonostante la sua qualità superiore e suscettibile di gradi. Noi possiamo comandare alla giustizia, ma non possiamo comandare all'amore. L'amicizia perchè è personale si adatta alle condizioni della persona: un padre e una madre sono più o meno amabili; non son certo più o meno padre e madre: nondimeno al fanciullo che ama i suoi genitori senza misura, per se stessi, la pietà filiale costerà meno in certe circostanze, che a quello il cui amore filiale è misurato o nullo.

Lungi dall'essere incompatibile con l'amore, la giustizia trova piuttosto in quello un impulso prezioso: l'amore stesso dà il tono alla giustizia. Questa procede da un beninteso amore di sè; quello da una inclinazione naturale ad amare altri se stesso, come avviene dei genitori e dei figli; poichè il fanciullo è il padre e la madre continuati, è l'identità che si manifesta nell'alterità.

Lo stesso vale, nelle debite proporzioni, dei cittadini di una stessa patria. Non senza ragione questo bel nome

di patria è stato assunto dalla società di cui noi facciamo parte; la patria è una grande famiglia di cui noi siamo i figli; abbiamo perciò verso di essa doveri di giustizia e doveri di amore.

Gli antichi teologi i quali davano il nome di *giustizia commutativa* alla virtù morale destinata a regolare le operazioni esteriori degli individui e dei gruppi che agiscono tra di loro, ma a *titolo privato*; quello di *giustizia distributiva* alla virtù morale che provvede nei governanti a regolare i rapporti dello Stato o della società con i suoi membri, per distribuire a ciascuno gli uffici e gli onori a seconda delle loro attitudini e dei loro meriti, ritenevano il bel nome di *giustizia legale* alla virtù morale che ha direttamente per oggetto non più il bene privato dei cittadini, ma il *Bene comune della società* di cui fanno parte su questa terra. Noi abbiamo già detto perchè chiamiamo oggi « giustizia sociale » quella che obbliga i governanti ed i governati, secondo le rispettive attribuzioni, a rendere alla società, in nome del Bene comune, tutto ciò che le è dovuto.

Ma che cosa le è dovuto? Ecco il nodo della questione. Per risolverla basta determinare la natura dei rapporti che uniscono la società con i suoi membri e i suoi capi.

Perchè S. Tomaso ci dice che la società è necessaria all'uomo e che l'uomo è un animale sociale? (1). Perchè lasciato alle sole sue forze, o piuttosto alla sua debolezza individuale, l'uomo non potrebbe provvedere adeguatamente alle necessità della vita, sotto il suo triplice aspetto materiale, intellettuale o morale. Affine di permettere agli uomini di vivere pienamente la loro vita umana esiste la società, e la sua esistenza è di diritto naturale.

Ne segue che il bene della società coincide essenzialmente con il bene umano dell'individuo. *Se vi è qualche*

(1) S. TOMASO, *Contra Gentiles*, III, c. CXXIX.

differenza non può essere che per qualità, nel senso che essendo il bene di tutti, sotto questo aspetto, ma sotto questo aspetto solamente, esso è superiore a quello di ciascuno di loro. Così si dice abitualmente che il Bene comune, perseguito dalla società, quello in cui essa ha la sua *ragione di essere*, è trascendente ai beni particolari dei suoi membri e della loro somma.

È certo che la società non rappresenta il fine ultimo dell'uomo neppure nell'ordine naturale. Al disopra del Bene comune vi è il Bene divino al quale la società e i suoi membri devono sottomettere la loro attività integrale, perchè Dio, che è la causa prima di tutto ciò che è, è pure il fine ultimo di tutto ciò che agisce. La società, mezzo essenziale per *ciascuno* dei suoi membri per raggiungere tale ultimo fine, diviene però per *tutti* un fine secondario che, per giustizia, li obbliga a servirla — non si ripeterà mai abbastanza — per avere il diritto di servirsene.

Ma che cosa debbono gli individui alla società a motivo del fatto che essi vivono socialmente onde meglio vivere da uomini, e che la natura stessa loro impone di vivere così? Ciò può essere determinato *a priori* purchè si tenga presente che, pur oltrepassando in qualità il Bene umano di ciascun cittadino, il Bene comune della società coincide essenzialmente con esso: è *un Bene umano dello stesso ordine*. Si tratta per la società nè più nè meno che di mettere tutti i cittadini, che ne fanno parte, in grado di raggiungere il loro ultimo fine, quello che la ragione loro impone in nome di Dio nella loro qualità di esseri ragionevoli e liberi. Lo stesso diritto della natura umana ad essere obbedita e sviluppata per mezzo dello sforzo umano in ciascun individuo, si ritrova con maggiore autorità nella società in rapporto ai suoi membri ed ai suoi capi, che hanno la missione di condurla alla mèta.

Allo stesso modo che ogni individuo deve per natura subordinare al suo fine di essere ragionevole tutta la

sua attività umana, così ciascun membro della società, in conformità del diritto naturale, ha l'obbligo di subordinare al Bene comune quella stessa attività; poichè soltanto col suo ausilio egli potrà vivere pienamente la sua vita di essere ragionevole e permettere agli altri di fare altrettanto. I capi hanno anche lo stretto dovere di governare come si conviene, affinchè tutti i cittadini, senza eccezione, concorrano ad accrescere il tesoro comune colle ricchezze di corpo e di anima delle quali essi sono depositari e ciascuno ne diventi legittimamente partecipe.

Ecco perchè gli antichi teologi dicevano che l'ufficio proprio della giustizia legale o sociale, presso i governanti primieramente e presso i governati secondariamente, consiste nel subordinare tutti gli atti di virtù o gli atti di tutte le virtù morali al Bene comune della società (1).

Nello stesso modo, scrive S. Tomaso, che la carità subordina gli atti di tutte le virtù al Bene divino, così la giustizia legale li subordina al Bene comune (2).

Tuttavia, in quale misura i membri e i capi della società sono tenuti di subordinare al Bene comune gli atti di tutte le virtù?

Qui più che mai bisogna guardarsi bene di avere un concetto limitato, unilaterale della giustizia. Nell'articolo stesso che noi abbiamo già segnalato, in cui S. Tomaso insegna che il *debitum legale*, il dovuto legale, suscettibile di gradi, deriva da parecchie virtù di giustizia, egli scrive: « La giustizia che tende al Bene comune è diversa dalla giustizia che subordina al bene privato di ciascuno; di qui la distinzione tra il diritto pubblico e il diritto privato. Ora, la giustizia che su-

(1) S. TOMASO, IIa IIae, q. LVIII, a. 5: « Dicitur justitia legalis: quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune »; e altrove (Ia IIae, q. LX, a. 3 ad 2m): « Quia omnes actus virtutum ordinat in finem suum, scilicet ad bonum commune ».

(2) Id., IIa Iae, q. LVIII, a. 6.

bordina l'uomo al Bene comune è una giustizia generale *imperativa* nel senso ch'essa subordina tutti gli atti di virtù al suo fine, cioè al Bene comune. Così si potrà dunque dare, per estensione, il nome di giustizia ad ogni virtù che sia comandata dalla giustizia legale » (1).

Questo testo è luminoso. S. Tomaso comincia a stabilire una differenza capitale tra il diritto pubblico e il diritto privato, tra la giustizia sociale e la giustizia commutativa. Si farebbe dunque uno strano abuso dei vocaboli se si volessero identificare queste due specie di giustizia. Nella giustizia commutativa, il diritto resta assoluto; nella giustizia sociale, esso rimane relativo, senza cessare d'essere il diritto.

La ragione di ciò è che nella giustizia commutativa il bene di un altro gli appartiene esclusivamente; io non vi ho alcuna parte. È il bene di *un altro*. Nella giustizia sociale, al contrario, il Bene comune della società è in parte bene mio, quello d'un *altro me stesso*, di quel tutto morale che è la società di cui io sono parte.

Non si può dunque pretendere, *a priori*, che il dovuto sia altrettanto rigoroso; però esso non cessa di essere un dovuto che deriva dalla giustizia. Quel medesimo fine che mi obbliga per diritto naturale a ricercare il bene mio mediante la pratica di tutte le virtù umane, mi obbliga in pari tempo a ricercarlo mediante la società, col subordinare ad essa tutti i miei atti di virtù, poichè il fine della società coincide essenzialmente col mio fine umano e mi obbliga allo stesso titolo.

Se io aggiungo che il fine della società, di natura umana uguale al mio, lo supera in qualità, a causa della sua stessa universalità, si comprenderà allora come pur non essendo così rigorosa come la giustizia commutativa, la giustizia sociale rappresenta tuttavia una giustizia superiore ad ogni altra, perchè il Bene comune ch'essa serve, trascende il bene particolare dei suoi membri.

(1) S. TOMASO, *Iu Hae*, q. LX, a. 3 ad 2m.

Billuart, che è un commentatore autorevole di S. Tomaso, lo dichiara in termini precisi: « Quantunque la giustizia legale, dice egli, non comporti un debito rigoroso, tuttavia essa è una virtù più perfetta della giustizia particolare, perchè il suo oggetto, che è il Bene comune, è superiore al bene particolare » (1).

Ma perchè, in fin dei conti, i teologi chiamano *legale* questa *giustizia sociale*? Lo ripeterò, per dimostrare qual senso profondo della realtà esprima presso di essi questo semplice appellativo.

Ho già osservato ch'essi chiamavano *generale* la giustizia legale perchè, pur essendo una virtù speciale, distinta dalle altre virtù di giustizia, essa ha per funzione specifica di subordinare tutte le virtù morali al Bene comune della società. Essi la chiamano *legale* per ragioni analoghe.

Infatti, a che si riduce la virtù, se non ad un'abitudine morale acquistata per ripetizione di atti conformi *alle leggi della ragione*? Ora, ogni legge, dice S. Tomaso, sia essa naturale o positiva, si riferisce al Bene comune: *Lex est ad bonum commune* (3). Senza dubbio, non è il Bene comune, per conseguenza neanche la società, ciò che conferisce primieramente ad una legge la sua forza di legge, ma bensì la natura, depositaria della sapienza e della volontà di Dio. Essa è fatta in modo da governare l'attività umana e imporle le sue leggi in vista del conseguimento del Bene comune, necessario agli individui per conseguire il loro fine proprio. Ne segue che ogni virtù è legale in un senso, e perciò sociale, ma specialmente la giustizia generale che subordina tutte le virtù al Bene comune; nella stessa guisa che ogni virtù può essere chiamata giustizia, dice S. Tomaso, in quanto essa è ordinata al Bene comune dalla giustizia generale, ma soltanto sotto questo aspetto (3).

(1) BILLUART, *De justitia*, dissert. V, n. 3.

(2) S. TOMASO, *Ia IIae*, q. XC, n. 2.

(3) *Id.*, *Ia IIae*, q. LX, n. 3 ad 2m.

È evidente che la *giustizia legale*, o *generale*, o *sociale*, non cambia la natura di una virtù pel solo fatto che essa ne subordina gli atti al Bene comune. Essa le aggiunge soltanto una specificazione nuova, fornita dal fine della società, detto anche Bene comune. Ma questa specificazione resta per dir così estrinseca in rapporto all'oggetto proprio di ogni virtù. Essa non si sovrappone a lui se non per l'intermezzo della volontà amante del Bene sociale, in quanto questo rappresenta un bene superiore al bene privato, pur concordando essenzialmente con esso.

Quest'osservazione è molto importante; essa ci indica a qual titolo esatto i cittadini sono tenuti, sotto l'autorità dello Stato, a subordinare tutta la loro attività umana al Bene comune, e in qual misura lo Stato ha il diritto d'intervenire per coordinarle in vista di questo bene.

Supponiamo che io pecchi sia coll'uso eccessivo di bevande, sia tenendo cattiva condotta. Questi peccati saranno anzitutto atti d'intemperanza: io avrò violato una *legge della ragione* che mi obbliga personalmente e assolutamente a moderarmi nell'uso degli alimenti, e nella ricerca di emozioni del senso. Ma se davvero ogni legge si riferisce al Bene comune, il mio peccato d'intemperanza sarà inoltre un'offesa contro la giustizia sociale. È facile dimostrare con gli esempi che una società sarebbe minacciata da gravi pericoli se l'intemperanza diventasse generale; soffriamo abbastanza quasi ovunque per l'alcoolismo e per la scostumatezza venale, perchè si comprenda senza sforzo come, malgrado il suo carattere di vizio personale, l'intemperanza si possa considerare, benchè sotto un aspetto particolare, come un'ingiustizia sociale.

Se, essendo coniugato, io svio il matrimonio dal suo scopo, pecco esplicitamente contro una legge della ragione, la quale vuole che il matrimonio non si ribelli contro la natura ragionevole a profitto dell'animalità.

Ma io pecco del pari contro la giustizia legale la quale esige che gli sposi, nel matrimonio, promuovano il Bene comune della società, e le forniscano i figli di cui essa ha bisogno.

Se, debitore, non pago i miei debiti, io pecco anzitutto contro una legge della ragione che mi obbliga di rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto; nella specie, offendo primieramente la giustizia commutativa, ma io pecco inoltre contro la giustizia sociale, poichè, se i debitori potessero dispensarsi dal pagare i loro debiti, la società sarebbe presto disgregata.

Ecco perchè lo Stato, a cui si appartiene di provvedere al Bene comune, ha il dovere di assicurare la esecuzione di tutte le leggi, le quali tutte hanno per oggetto il Bene comune (1). Il diritto naturale, che giustifica il suo intervento, gl'impone pure dei limiti.

In che modo il diritto naturale, che deriva dal fine della società, potrebbe *a priori* contraddire al diritto naturale degli individui, se il loro fine proprio, fondato nella natura, coincide essenzialmente con quello della società?

Il diritto non potrebbe comandare contro il diritto: e lo Stato non può, in nome della giustizia sociale, promulgare delle leggi che si oppongano ai diritti naturali degli individui che la giustizia commutativa garantisce.

Come lo potrebbe egli, quando la giustizia sociale ha precisamente per funzione di subordinare al Bene comune tutte le virtù, compresavi la stessa giustizia commutativa, ovunque essa è osservata?

Lo Stato deve, in nome della giustizia sociale, impedire anzitutto le ingiustizie fra gli individui, i gruppi e le classi di individui; poi vegliare al rispetto del diritto naturale di ciascuno, della sua vita, beni, onore,

(1) Si potrebbe avvicinare al concetto morale del *Bene comune* e della *Legge* la nozione giuridica che i moderni hanno offuscata e che la tradizione cattolica mette in evidenza, voglio dire la nozione d'*ordine pubblico* e delle leggi d'*ordine pubblico* cioè delle leggi alle quali non è permesso derogare per convenzione. Questa nozione è chiara soltanto se si riferisce al Bene comune.

della sua dignità umana, libertà di pensare, di credere, di agire, in conformità con le leggi della ragione, perchè dal disprezzo di questi diritti, o dal loro rispetto, dipendono le sorti del bene sociale, che lo Stato ha la missione di tutelare.

Ne segue dunque che lo Stato non potrà intervenire legittimamente, che per assicurare il rispetto da parte di ogni cittadino, di tutti i diritti altrui? Sì, come stretto diritto, dal momento che, con la pratica della giustizia privata, come di tutte le altre virtù, la giustizia legale o sociale è soddisfatta.

Tuttavia, siccome la pratica delle virtù implica dei gradi dai quali l'estensione, il progresso della giustizia sociale dipendono, lo Stato, per favorire il regno di questa giustizia, suscettibile essa stessa di gradi, deve, al di là di questo diritto rigoroso e negativo, ricorrere all'amore dei cittadini per la società.

La natura, osserva S. Tomaso, ha messo nel cuore dell'uomo un'inclinazione naturale ad amare tutti gli uomini (1). Ciò spiega, l'abbiamo visto, come gli uomini, nei quali l'egoismo non ha pervertito la natura, si facciano un dovere di procurare ai loro simili anche dei beni che non sono a loro dovuti.

A più forte ragione, la natura ha messo nel cuore degli uomini un'inclinazione ad amare la società di cui essi fanno parte. Ogni cittadino si ritrova in essa. Il bene della società ha il valore di un bene di famiglia che i figli sono portati ad amare e ad aumentare quando, resistendo all'egoismo che rode il cuore degli uomini degenerati, essi comprendono che il loro dovere consiste ad amare per se stessa questa società con la quale hanno in comune anima e interessi. Non vien forse di qui il bel nome di patria? Non spiega forse ciò il sentimento profondo che spinge i veri patrioti, i cittadini coscienti

(1) S. TOMASO, *Contra Gentes*, III, cap. CXXX: *Inest autem homini naturalis inclinatio ad omnium hominum dilectionem* ».

di tutti i loro doveri di giustizia e di amore, a renderle non soltanto ciò che le è dovuto per giustizia, ma al di là di ciò che è dovuto?

È a questo sentimento profondo, a questo amore della società per se stessa, che lo Stato deve richiamarsi per ampliare il regno della giustizia sociale. Per ottenere ciò, esso non ha da ricorrere alla forza o alla violenza; non si comanda all'amore con questi mezzi. Egli deve, al contrario, favorire in ogni modo i frutti spontanei delle attività individuali, le associazioni professionali, le opere di beneficenza, aiutare lo sviluppo delle mutualità, riavvicinare le classi, poi, giovandosi della buona volontà di tutti, senza violare alcun diritto, aprire al lavoro le vie migliori della cooperazione, assicurare l'equità dei salari, il riposo festivo, le pensioni, moltiplicare gli ospedali, vigilare all'igiene delle abitazioni, alla moralità pubblica, a quella degli individui e delle famiglie, in ogni campo dell'attività umana. Ecco come in una società ben governata, l'amore dei cittadini per la società può contribuire alla dilatazione della giustizia sociale. Un tale amore guidato, mantenuto, stimolato dall'autorità costituita, si riflette in ogni cittadino, scalda del suo calore ogni virtù, ne moltiplica la fecondità, permette alla giustizia sociale di conseguire sempre più il suo fine che è precisamente quello di subordinare, come dice S. Tomaso, tutte le virtù dei cittadini, e gli atti di tutte queste virtù, al Bene comune.

CAPITOLO V.

Giustizia sociale e fraternità divina.

Non si può mettere in dubbio che, dal punto di vista naturale, nell'ordine delle relazioni rigorosamente umane l'amore fraterno abbia una funzione considerevole nel promuovere il regno della giustizia sociale mediante l'equità. *In diritto*, la fraternità umana non è una parola vana. Se la volontà pervertita degli individui non venisse praticamente e costantemente a mettere ostacolo alle loro tendenze istintive, invece di armonizzarsi con esse, gli uomini si amerebbero come fratelli: amerebbero, ovunque essa s'incarna limitandosi, questa natura umana che forma la loro grandezza. Nella società di cui tutti fanno parte, essi si adopererebbero a costituire, svolgere ed arricchire sempre più questo Bene comune che, solo, può permettere a ciascuno di realizzare l'ideale più conforme alla sua natura di essere ragionevole e libero, alla sua dignità di persona umana.

Disgraziatamente, un'esperienza secolare e universale ci mostra a qual punto nella pratica, la volontà riflessa, ma irrazionale degli uomini, la vinca sul loro istinto di fraternità. Un individualismo sfrenato regna da padrone sulle coscienze, ed allontana l'avvento della giustizia, spegnendo nei cuori la fiamma dell'amore. Anche quelli che, astraendo da ogni credenza religiosa, si fondano sulla comunanza di natura per risvegliare negli individui l'istinto di fraternità, di cui essi sentono ad intervalli nell'intimo di se medesimi gli slanci

generosi, sono costretti a riconoscere che la loro voce non trova eco. Allora, scoraggiati, essi accusano la società d'aver pervertito gl'individui, e immaginano ingenuamente che distruggendola per ricostruirla su nuove basi, essi assicureranno il regno della giustizia in un'atmosfera di vera fraternità.

Non si potrebbe spingere più oltre l'ingenuità, o burlarsi con maggiore sincerità delle gravi lezioni dell'esperienza storica.

Senza dubbio la società, nella sua organizzazione attuale, è ancora lungi dall'ideale di giustizia verso il quale essa deve tendere. Ma non bisogna dimenticare che la società senza gl'individui è soltanto un'astrazione; praticamente il suo valore morale dipende dalla condotta dei singoli; cominciamo dunque dal modificare gl'individui se noi vogliamo ottenere un cambiamento durevole nella società. Alla malattia dell'individualismo che li rode, e mette la società in pericolo, bisogna trovare un rimedio appropriato che agisca su di essi dall'interno, e non soltanto all'esterno, per far germogliare in ciascuno il senso sociale. Non si vede come un semplice cambiamento politico e neanche un rovesciamento sociale potrebbero produrre questo risultato. Il rimedio dev'essere dello stesso ordine della malattia; essendo la malattia d'ordine morale, morale deve essere pure il rimedio.

È questo il modo con cui la dottrina cattolica pone e si sforza di risolvere il problema sociale.

Per noi cattolici, il male dell'individualismo non ha la sua origine nella società, ma nella natura umana considerata, non certo in sè, ma nei nostri progenitori, dopo il loro peccato, e, per essi, nell'umanità. Creato in istato di grazia e d'innocenza, l'uomo, se non avesse peccato volontariamente, si sarebbe abbandonato al suo istinto naturale, accentuato e perfezionato dalla grazia; egli avrebbe amato Dio sopra ogni cosa e il prossimo come se stesso per Dio. Il regno della giustizia fra gli

uomini sarebbe stato come il frutto spontaneo, saporito dell'amore.

Ma il peccato ha dissociato negl'individui e, per essi, nella società tutti gli elementi che una natura sana, di cui la grazia avrebbe moltiplicati gli istinti generosi, doveva in sè comprendere in armoniosa unità. Distaccandosi volontariamente da Dio, l'uomo s'è distaccato dai suoi fratelli, e non ha apprezzato in se medesimo che la soddisfazione di bisogni che, ricercati per se stessi, turbano profondamente l'economia della natura ragionevole, cagionano la degradazione della persona umana, e compromettono perfino l'esercizio della sua vera libertà.

Come rimediare a un tale stato di cose confermato in ogni punto dall'esperienza? Sostituendo, nelle coscienze individuali, alla semplice fraternità umana, miseramente naufragata, una fraternità divina che la trasformi e la renda efficace. Noi vedremo in qual modo ciò potrà effettuarsi, attingendo le nostre norme di condotta all'insegnamento tradizionale della Chiesa; poi esporremo la natura dei rapporti che questa fraternità divina, detta anche carità fraterna, deve stabilire colla giustizia sociale.

I.

LA NATURA E LA GRAZIA DAL PUNTO DI VISTA SOCIALE: LA CARITÀ FRATERNA.

Partiamo da questo fatto universale e incontestabile: *L'impotenza degli uomini ad amarsi naturalmente come fratelli malgrado l'istinto che ve li spinge, e che è giustificato dalla loro comunanza di natura.*

Soltanto una natura intatta, e per conseguenza equilibrata, potrebbe, aiutata dalla riflessione, assecondare volontariamente questo istinto di fraternità e realizzarne l'ideale. Amando Dio naturalmente sopra ogni cosa

come il Bene comune dell'universo, noi l'ameremmo ovunque esso si manifesta nelle sue creature, principalmente negli uomini creati a sua immagine e somiglianza.

Disgraziatamente la natura umana non è intatta: il peccato originale ne ha rotto l'equilibrio. La concupiscenza, sotto tutte le sue forme, insorge troppo sovente contro la ragione; e la volontà separata naturalmente da Dio, cerca la felicità a rovescio dei dettami dell'istinto naturale il quale, in virtù d'una legge d'attrazione spirituale analoga a quella che regge il mondo materiale, ci porta inconsciamente verso Dio, causa prima e fine ultimo di ogni creatura. Così ha inizio l'individualismo o amore disordinato di sè, che spinge l'uomo alla ricerca di beni apparenti, lo impedisce di uscir di sè per andar a Dio, Bene Sommo, e di amare gli altri come se medesimo in Dio.

Il male sarebbe senza rimedio se Dio non vi avesse provveduto. Notiamo anzitutto che la nostra natura, pur non essendo rimasta incontaminata, non è tuttavia corrotta. Dopo la caduta originale e a motivo di essa, gli uomini sono rimasti come infermi. Avendo perduto la facoltà di camminare dritto, essi si trascinano faticosamente sulla strada del dovere, sovente nascosta agli occhi della ragione, dalla nebbia della concupiscenza. Impotenti a rimettersi in equilibrio coi loro propri mezzi, hanno bisogno che Dio tenda loro una mano soccorritrice per aiutarli a rialzarsi ed a conformare la loro volontà alla Sua; in termini teologici: che la grazia venga in soccorso della natura decaduta, non per distruggerla, ma per trasformarla. Non si può infatti comprendere la dottrina cattolica della carità fraterna nella sua pienezza, se prima non si è risolto, almeno nelle sue grandi linee, questo problema ardente dei rapporti tra la natura e la grazia.

In primo luogo, la grazia distrugge la natura? Se noi consultiamo S. Tomaso che, su questo punto delicato,

come su tanti altri, rappresenta con la maggiore autorità l'insegnamento cattolico, apprenderemo che la grazia non potrebbe distruggere la natura, perchè la natura nella sua essenziale costituzione, non dipende nè dalla volontà di Dio, nè da quella degli uomini.

Per intenderci, osserviamo che « il vocabolo *natura*, nell'enunciato di questo principio, dev'essere preso non già nel senso ascetico, ma nel senso astratto, metafisico. In altri termini, esso non indica la natura umana decaduta come tale, e neppure la natura quale è concretamente, di fatto, dopo il battesimo, con le conseguenze del peccato originale che questo sacramento non ha sopprese, con le ferite in via di esser cicatrizzate, che sì lungamente ci lasciano deboli per il bene e inclinati all'egoismo sotto tutte le forme. Questo vocabolo *natura* esprime qui la natura umana in ciò che essa ha di essenziale, di buono, secondo l'idea divina che ne è l'archetipo o l'esemplare eterno » (1).

Per esempio, la giustizia umana, che è una tendenza fondamentale di questa natura, dipende essa dalla semplice volontà di Dio?

Ecco la risposta di S. Tomaso: « Giustizia è sinonimo di rettitudine o di eguaglianza. Non vi può dunque essere giustizia se non dove vi è una regola, in conformità della quale l'eguaglianza o la rettitudine della giustizia è costituita nelle cose. Ora, ben lungi che la volontà sia sinonimo di regola primitiva, essa è una regola regolata: *Est regula recta*, non solamente in noi, ma in Dio: *non solum in nobis, sed in Deo...* Per la qual cosa ogni idea di giustizia dipende primieramente non dalla volontà di Dio, ma dalla sapienza della sua mente che proporziona debitamente tutte le cose fra di loro e poi per rapporto alla loro causa, e

(1) GARRIGOU-LAGRANGE, in *La Vie Spirituelle*, agosto 1921: « Il carattere e i principii della Spiritualità Domenicana », p. 373.

per questa ragione costituisce la giustizia creata. Sostenere che la giustizia dipende dalla semplice volontà di Dio, è come dire che la Divina Volontà non procede con sapienza, il che è una bestemmia » (1).

Da questa sentenza si vede che rispetto merita l'obbiezione di coloro che credono ad un intervento esterno e violento di Dio nell'organizzazione della giustizia umana. S. Tomaso stesso respinge quest'idea come blasfema.

La volontà amorosa di Dio può ben chiamare all'esistenza le cose, ma di per se stessa non ne costituisce l'essenza. L'essenza delle cose è un'opera di sapienza prima di essere un'opera di amore. Le cose erano organizzate essenzialmente nell'intelligenza divina prima che la volontà di Dio desse loro di esistere per se stesse. Dio poteva non creare il mondo, essendo assolutamente libero sotto questo rapporto: ma non lo era di rappresentarselo, di averne eternamente l'idea. Perchè le idee delle cose, nel seno stesso di Dio, sono come lo scintillio del suo essere, il riflesso ideale delle sue perfezioni, una specie di rifrazione all'infinito dei raggi emanati dalla sua essenza a traverso il prisma idealmente puro della sua intelligenza. Nell'intuizione assoluta del suo essere, l'intelligenza divina scopre le idee delle cose che sono capaci di rifletterlo, senza che la molteplicità di queste idee, il loro frazionamento ideale introduca nessuna divisione nell'essere di Dio. Le idee divine non formano che una cosa sola coll'Essenza Divina, di cui esprimono l'inesauribile fecondità, l'irradiazione eterna. Per conseguenza, esse sfuggono alla volontà di Dio. Ecco perchè, secondo S. Tomaso, la scienza di Dio è causa delle cose (2).

Senza dubbio, la volontà divina lo è pure, poichè essa le fa esistere al di fuori di Dio, ma essa non è

(1) S. TOMASO, *De veritate*, q. XXIII, a. 6.

(2) Id., I Pars, q. XIV, a. 8.

la loro ragione ideale di esistere, nè in Dio, nè al di fuori di Dio. La volontà divina non opera che secondo il disegno della sapienza divina che, a sua volta, e a modo suo, si regola sull'essere di Dio.

Le condizioni soggettive dell'esistenza delle cose nel tempo, opera della volontà divina, non potrebbero cambiar nulla alla loro costituzione eterna e oggettiva, opera della scienza divina. Passando dallo stato ideale in cui esse sono nell'intelligenza di Dio, allo stato reale in cui le colloca la volontà divina al difuori di Dio, le cose non cambiano per ciò di natura. Ne segue che esse rimangono sottomesse alle stesse leggi, conservano i loro diritti, quali sono regolati eternamente da queste leggi.

La legge naturale non è che l'irradiamento della legge eterna partecipe ad un tempo della sua eternità, della sua universalità, della sua immutabilità. I teologi hanno dunque ragione di sostenere che la grazia non distrugge la natura, perchè è inconcepibile che la volontà di Dio faccia qualche cosa di contrario alla natura, e distrugga così coll'azione propria l'opera che essa vorrebbe perfezionare.

In verità, poco importa, dal punto di vista del diritto naturale e delle leggi naturali che lo governano, che l'uomo sia creato o no in istato di grazia. Questa potrà bensì aggiungersi alla natura, perfezionarla guidandola verso un fine che la trascende e dandole i mezzi soprannaturali per tendervi. Ma in nessun caso essa potrà distruggerla, nè menomarne i diritti.

Ne concludo che la giustizia umana che ha per oggetto il diritto naturale, e tutto ciò che mediante la legittima autorità ad esso si riferisce, sono degli imperativi per l'attività umana, tanto nello stato di grazia che in quello di natura. Mi proverò anche a dimostrare che, nello stato di grazia, se l'uomo ha il dovere di superare la natura, egli ha anche maggiori motivi di rispettarne i diritti, non foss'altro che per sdebitarsi

di questo nuovo dovere; che prima di essere caritatevole e per divenirlo, il cristiano deve almeno esser giusto: che la giustizia umana non è che il vestibolo del tempio entro il quale la carità ci obbliga a rispettare e a concretare i diritti di Dio.

Tuttavia, prima d'intraprendere questa dimostrazione, vorrei ricordare brevemente che se Dio stesso non può portar nocumento ai diritti della natura elevandola all'ordine sopranaturale, a più forte ragione l'uomo non ha potuto intaccarli, col ribellarsi, peccando, contro la volontà di Dio.

La dottrina costante della Chiesa su questo punto determina che il peccato originale non ha distrutto la natura nel suo fondamento, come non ha soppresso l'ordine sopranaturale.

Dopo il peccato, come per lo innanzi, l'ordine sopranaturale conserva tutti i suoi diritti; l'uomo rimane obbligato, coll'aiuto della grazia, di sottomettersi corpo e anima: la carità rimane il punto culminante a cui devono convergere tutti i suoi sforzi di vita individuale e sociale.

Similmente, la natura conserva tutti i suoi diritti essenziali. Il peccato originale ha senza dubbio privato l'uomo della grazia, di certi privilegi annessi da Dio allo stato primitivo d'innocenza, restandone così paralizzato l'esercizio sopranaturale dei doveri al punto di render necessaria la Redenzione. Si può anche aggiungere, senza timore d'ingannarsi, che per ripercussione esso ha scosso, in certa qual misura, il bell'equilibrio delle sue energie naturali. Ma non si potrebbe comprendere, come privando momentaneamente la natura di ciò che non le era dovuto, cioè lo stato di grazia, il peccato l'abbia privata nello stesso tempo di ciò che le è dovuto. Dopo il peccato, come prima, la natura umana conserva i suoi diritti, pur concedendo che le è molto difficile, quasi impossibile, con le sole

sue forze e quindi senza la grazia, di compiere tutti i suoi doveri.

Noi abbiamo qui, dal punto di vista cattolico, la profonda spiegazione dell'individualismo costante, quasi generale, che rende vani tutti gli sforzi di coloro che invocano la fraternità puramente umana per assicurare fra gli uomini il regno della giustizia. Può darsi che in un assetto politico più o meno guasto e a causa delle condizioni di vita sociale, rese instabili dalla dimenticanza o dal disprezzo dei principii elementari di giustizia, questo male dell'individualismo tenda ad aggravarsi ed a estendersi; ma ciò nonostante è inammissibile che possa bastare una rivoluzione politica o sociale sognata da certi estremisti di destra o di sinistra per guarire la società da un male sì profondo. Un semplice cambiamento di ornamentazione non potrebbe restituire ad un edificio la solidità che il logorio gli ha fatto perdere; e più sconsigliato ancora sarebbe chi lo distruggesse per intraprenderne con gli stessi materiali, senza pezzi di ricambio, la ricostruzione. Queste osservazioni diventano anche più ovvie se riferite a un corpo vivente come la società di cui tutti i membri sono malati. I rimedi puramente esterni saranno inefficaci: bisogna in ciascun membro aiutare la natura a rigenerarsi ed a rinnovar le sue forze, coll'infonderle nuova vita.

Il solo mezzo di giungervi efficacemente consiste nell'illuminare le intelligenze e fortificare le volontà, coll'infondere in esse una vita sovrumana, la *grazia*, che ristabilisca l'equilibrio nella natura e le permetta così di superarsi, di svolgere le sue tendenze generose persino oltre le sue possibilità naturali. Alla fraternità umana, praticamente incapace di instaurare nella società il regno della giustizia, occorre sostituire una fraternità divina che, sotto il nome di carità, scaturisca da Dio e ristori la natura con le sue acque salutari, la lavi delle sue sozzure, la riconforti divinizzandola, la

elevi vigorosamente al disopra di tutti gli egoismi d'individui, di famiglia, di partiti e di classe.

Non immaginiamoci che la dottrina cattolica, a somiglianza di altre dottrine, si contenti di proporre dal difuori ai suoi seguaci delle regole e dei motivi di condotta sopranaturali, poi faccia assegnamento sulla loro generosità istintiva per conformare la loro condotta a queste regole ispirandosi a questi motivi. Se essa non avesse altra ambizione, da lungo tempo avrebbe miseramente fallito in modo più radicale ancora di qualunque altra dottrina, perchè, pur riconoscendo l'impotenza di una natura ferita dal peccato a uguagliarsi a se stessa, a realizzare l'ideale umano, essa le impone di oltrepassarsi proponendole l'attuazione di un ideale divino. Essa si presenta senza dubbio come una dottrina, ma come una *dottrina di vita*, che porta seco, per comunicarli, i rimedi interni di cui essa garantisce l'efficacia risanatrice dal male dell'individualismo. Come la grazia di cui essa non è che una effusione, la carità è infusa da Dio nell'intimo dell'anima; essa incarna una forza divina così sovrana che attraverso i secoli, in tutte le condizioni, essa ha operato in fanciulli, in semplici donne e uomini, dei miracoli di volontà, e li ha resi capaci di elevarsi fino a Dio, di amarlo come Egli si ama, avvolgendo sè e gli altri nel medesimo amore. Quello che essa ha compiuto tante volte, può dunque farlo ancora in una società che si mostra anelante di giustizia, ma non trova in se stessa, nè nelle dottrine che le vengono suggerite, la forza per strappare i suoi membri alle seduzioni dell'individualismo.

Ma bisogna comprender bene la carità per viver di essa. Ora la si disconosce assolutamente quando si pretende di spogiarla del suo carattere sopranaturale, o, conservandoglielo, si limita arbitrariamente il campo della sua attività, della sua potenza di rigenerazione spirituale.

La carità, come l'amore naturale ch'essa deve vivi-

ficare e ampliare, ha essenzialmente Dio per oggetto, non il Dio della natura, creatore di tutte le cose che la ragione scopre, ma il Dio della Fede, quale Egli è in Se stesso e si è rivelato a noi, il Dio Padre, Figlio e Spirito Santo, che ha creato il mondo per amore, s'è incarnato, ha riscattato gli uomini, ha sofferto, è morto in croce per la loro salute, ha fatto a tutti un obbligo di coscienza di portare la nostra croce al suo seguito, di amare il prossimo come noi stessi per Lui. Fra questo amore sopranaturale di Dio, da cui sgorga la fraternità divina, e l'amore naturale, di cui noi abbiamo parlato e che si estende anch'esso, a noi e al prossimo, vi è tutta la distanza che separa il Cielo dalla terra, l'infinito dal finito. Questo amore è un dono sopranaturale, una grazia, una nuova vita che Dio c'infonde: *e la natura non vi ha diritto*. Per conseguenza esso implica dei motivi di amare che sono superiori a tutti i motivi naturali, e ad essi la nostra condotta, per essere veramente divina, deve ispirarsi. Inoltre, è impossibile ad un cristiano che ama Dio di non amare il prossimo come se stesso; ciò equivarrebbe a cessare di amar Dio e di volere ciò ch'Egli vuole: essere conosciuto ed amato da tutti gli uomini ch'Egli ha salvato, ai quali Egli offre la sua grazia. Di qui si vede l'errore di quelli che pretendono limitare la carità fraterna all'elemosina. L'elemosina rappresenta una parte della carità, la meno profonda. L'amore che noi dobbiamo agli altri appartiene al medesimo ordine di quello che noi dobbiamo a Dio; esso si estende al pari di quello che Dio ha per noi. Tutto ciò che può contribuire a donar Dio alle anime, nell'ordine materiale, morale, intellettuale, tutto fa parte del precetto della carità fraterna. Così la carità viene a disposarsi alla giustizia.

Dopo di avere notato in che cosa la grazia, dove si accende la carità, supera la natura su questo punto particolare, ora si tratta di mostrare in qual modo essa si

armonizzi con lei, nulla distruggendo dei diritti e dei doveri di cui Dio stesso l'ha arricchita. Noi abbiamo visto che lasciata al suo istinto, la natura umana tende verso Dio spontaneamente come al suo fine supremo; che l'amore naturale di Dio, *Bene comune dell'universo*, dispone naturalmente, ma inconsciamente, gli uomini ad amare gli altri come se medesimi, in quanto partecipino della stessa natura e fatti a somiglianza di Dio.

Una virtù soprannaturale, qual è la carità, che ha Dio per oggetto e avvolge nello stesso slancio divino tutti gli uomini, deve necessariamente armonizzarsi con la natura. La fraternità divina, imposta e garantita dalla carità, non può essere che una trasposizione della fraternità umana, sotto un aspetto infinitamente più elevato. Con motivi e mezzi soprannaturali che questo vocabolo *grazia* riassume, essa ne assicura l'efficacia. Lungi dal distruggerla, essa la perfeziona. Come un cristiano deve essere uomo retto e assiduo nel compimento de' suoi doveri individuali per potersi dire cristiano, così il giusto che vive di fede deve almeno compiere tutti i suoi obblighi di giustizia per avere il diritto di dirsi caritatevole.

Non esistono virtù cristiane senza carità; tutte devono essere segnate con questa divina impronta e ricevere da essa l'ispirazione; ma è altrettanto vero che non vi è carità senza atti virtuosi. Come figurarsi un amore soprannaturale senza atti che lo traducano in termini di vita e che ripetuti in modo naturale o umano diventino virtù o abitudini che poi la carità rende divine? Nessuna virtù morale può fare eccezione a questa legge fondamentale dei rapporti fra grazia e natura mediante la carità: la giustizia sociale meno di ogni altra, avendo già per funzione dal punto di vista umano di subordinare al Bene comune della società gli atti di tutte le altre virtù che la carità deve in più subordinare al Bene divino.

La carità non è la giustizia: sta bene. Oggettivamente

parlando, queste due virtù sono irriducibili l'una all'altra; la carità supponendo l'uguaglianza nei rapporti cogli altri; la giustizia, l'ineguaglianza. Per la carità si ama *un altro se stesso*, e, amandolo, gli si dà ciò che non gli è dovuto; per giustizia si ha rapporto con *un altro*, senza più, e gli si rende ciò che gli è dovuto. Ma noi abbiamo veduto che dal punto di vista sociale questa ineguaglianza non esclude necessariamente l'eguaglianza. Se il Bene comune, oggetto della giustizia, è per definizione il bene di tutti, è dunque anche il mio; se gli uomini coi quali io vivo in società sono, in rapporto al Bene comune, altri che non io, essi sono però anche altri me stesso. Composti d'un'identica natura umana noi siamo tutti fratelli in umanità; se noi ci amassimo come fratelli, non ci sarebbe difficile l'esser giusti gli uni cogli altri, rispettare reciprocamente i nostri diritti. La carità infusa da Dio nei nostri cuori ci mette appunto in grado di effettuare questo ideale di fraternità, di vedere negli altri dei fratelli non soltanto in umanità, ma in divinità, di amarli come Dio stesso ci ha amati fino a morir per noi. E, in queste condizioni, la carità non ci obbligherà essa e non ci aiuterà a mostrarci almeno giusti verso di loro, di quella giustizia che mette a disposizione di tutti, senza eccezione, la parte di Bene comune che loro è dovuta; permette loro, purchè essi vi acconsentano, di vivere da uomini onesti — poichè è per questo che essi vivono in società — e se essi hanno la fede, di vivere da cristiani?

Noi cercheremo di rispondere a questa domanda precisa, mostrando come la carità può e deve venire in aiuto alla giustizia sociale, dinanzi ad un amore naturale che non può compiere tale funzione.

II.

GIUSTIZIA E CARITÀ.

In realtà, in una società paganeggiante come la nostra, in cui i diritti dell'uomo sono proclamati con disprezzo dei diritti di Dio, e dove la solidarietà ha preteso consumare il suo divorzio dalla carità, l'amore naturale dell'uomo pei suoi simili, così esclusivamente invocato per realizzare e dilatare il regno della giustizia, non ha arrecato altro che delusioni.

Mai si è fatto un sì grande abuso dei vocaboli di libertà, uguaglianza e fraternità, ma mai il semplice rispetto del diritto altrui ha corso maggior pericolo. Non spargeremo sospetti intorno alla sincerità degli uomini di questa generazione, che in nome della fraternità umana invocarono maggior giustizia nei rapporti individuali e sociali. Però è impossibile alla luce accendente dell'esperienza di sostenere che i loro metodi siano stati efficaci.

Sarà l'onore dei cattolici sociali sotto la direzione del Sommo Pontefice d'aver ricondotta la questione sociale sopra la base dell'amore sopranaturale, la sola dove essa abbia la possibilità di trovare soluzione. L'amore naturale avendo dato tali pessimi frutti, è urgente che per assicurare il regno della giustizia si invochi la carità cristiana.

Che cosa accade, nell'ora attuale, al di fuori del cattolicesimo, *nell'ordine della giustizia privata*? La criminalità aumenta ogni anno in proporzione che sgomenta. Le violazioni della libertà, della dignità, del diritto alla vita e alla proprietà sono innumerevoli. Le donne e i fanciulli stessi non sfuggono al contagio dei crimini. Al di fuori del cerchio della criminalità propriamente detta, la lotta delle classi ha raggiunto un grado di tensione e qualche volta di violenza inaudita. Tra il capitale e il lavoro la fraternità ha ceduto il posto ad

una guerra fratricida in cui entrambe le parti contendenti mostrano di aver perduto fino il sentimento della più elementare giustizia e del diritto naturale di ciascuno ad agire e pensare da uomo libero.

Tale stato di cose ha necessariamente la sua ripercussione sulla società stessa; la giustizia sociale ne resta lesa, tanto la pratica delle virtù individuali, e precipuamente della giustizia, è la garanzia del Bene comune, al quale la natura ci ha fatto un doppio dovere di giustizia e d'amore di subordinare tutti i nostri atti. Non soltanto i cittadini si sono rilassati nell'adempimento dei loro doveri di rigorosa giustizia, fondata sopra i diritti reciproci, ma la loro moralità generale e personale si è notevolmente infiacchita. Tutti e dovunque deplorano oggi la decadenza dei costumi. Ognuno ha sete di godimento, senza discrezione e con disprezzo delle leggi della ragione. L'animalità regna da despota sull'uomo. La famiglia si dissolve. Lo spopolamento invade le famiglie restate incontaminate finora. L'alcoolismo distrugge lentamente la razza; la diffusione del suicidio compie l'opera di distruzione.

Tutti questi delitti che sono altrettante offese del diritto della natura umana in chi li commette, sono nello stesso tempo delitti di *lesa-società*. Insieme al sentimento della giustizia privata è scomparso pure quello della giustizia sociale, di questa magnifica virtù, che dovrebbe subordinare tutte le virtù del cittadino al Bene comune.

A che cosa attribuire questo stato di cose? In linea generale all'egoismo che è la negazione brutale dell'amore ragionevole di sè e degli altri se stesso; al culto dell'« io » che a poco a poco si è sostituito a quello delle leggi, sia nella nostra condotta personale, sia nei nostri rapporti col prossimo.

È anche accaduto che l'*egoismo individuale* si è ammantato di *egoismo collettivo*, cosicchè il diritto di tutti, per una falsa concezione della società e del Bene comune, ha creduto di non potersi imporre se non col

disprezzo del diritto di ciascuno. Il « dio-stato » si è fatto un dovere di deporre dal suo trono il Dio dei cristiani e di sostituire col regno della costrizione che opprime dall'esterno il regno dell'amore, che si espande dal didentro.

La nostra generazione ha lasciato ingigantire questi due egoismi, ognuno dei quali si sforza in lotta quotidiana di assorbire ogni cosa, gl'individui da una parte, lo Stato dall'altra, gareggiando nel disprezzare, l'uno, il diritto degli individui ad essere rispettati dallo Stato, gli altri, il diritto dello Stato, o della società, al rispetto degli individui.

I più abili dottrinari non giungeranno mai a legittimare questa situazione. Incapaci di porre in azione l'amore naturale degli uomini verso i loro simili come strumento che reagisce contro l'egoismo individuale, distruttore di ogni giustizia, alcuni fra essi si sono provati ad adoperare l'egoismo collettivo appoggiato alla forza del numero quale pernio della giustizia sociale. Altri giustamente spaventati per questa ingerenza brutale dello Stato nell'organizzazione della giustizia individuale, hanno proclamato recisamente il diritto assoluto degli individui contro ogni intervento dello Stato.

Da queste due tendenze dottrinali nacquero il *collettivismo* e il *liberalismo economico*, che sacrificano, il secondo, il diritto della società a quello degli individui, il primo, il diritto degli individui a quello della società.

In ambo i casi la giustizia è lesa, e l'amore naturale vien meno, perchè il concepire individui umani che non si diano pensiero dei diritti della società è tanto impossibile quanto il supporre una società, la quale, per mezzo della legalità o della violenza, calpesti i diritti sacri della persona umana negli individui.

Noi dobbiamo oltrepassare questi punti di vista falsi e limitati, e poichè l'amor naturale si trova preso in fallo e risulta anzi incapace di assicurare il regno della più elementare giustizia individuale o sociale, bisogna

ricorrere ad una dottrina che, dopo averci spiegato perchè l'egoismo esercita la sua sovranità fra gli uomini, metta a nostra disposizione un amore superiore all'amor naturale in cui questo trovi un fermo presidio e instauri quella giustizia che esso deve difendere e propagare. *Tale è precisamente il duplice carattere della dottrina cattolica.*

Noi sappiamo per mezzo di essa che l'uomo fu in origine creato da Dio in un ordine sopranaturale, trascendente alla natura, ma in armonia con essa; che al disopra del fine personale e sociale assegnato dalla natura alla sua attività di essere ragionevole e libero, esiste un Fine sopranaturale verso il quale esso deve tendere con tutte le sue energie di uomo e di credente, perchè questo Fine, che consiste nel conoscere ed amar Dio eternamente, lungi dall'essere in opposizione con la natura, rimane inseparabile dalle sue tendenze più intime, dai suoi bisogni più autentici.

Essa c'insegna che il peccato originale, le cui conseguenze morali e psicologiche sono giunte sino a noi, se non ha distrutto il mondo della natura e della grazia, lo ha tuttavia sconvolto.

La natura anche dopo il peccato conserva i suoi diritti, ma, inferma per la caduta, è impotente a compiere da sola tutti i suoi doveri.

Perdendo l'amore sopranaturale di Dio per se stesso, detto anche carità, che era la più sicura garanzia dell'amore naturale di se stesso e degli altri, l'uomo ha lasciato l'egoismo regnar da padrone al suo posto. Di qui le tre concupiscenze che ereditiamo nascendo, e che indirizzando sulla parte meno umana in noi un amore assoluto, il quale è dovuto soltanto a Dio, viziano nella sua radice volontaria il nostro amore naturale di noi stessi e del prossimo, e insieme affievoliscono il sentimento di giustizia che ci fa tendere naturalmente e ci obbliga a rendere agli altri i beni loro dovuti.

Per fortuna, a lato del male si trova il rimedio. La

grazia può farci recuperare ciò che il peccato ci ha fatto perdere, poichè l'ordine della grazia non è distrutto. L'uomo, tanto dopo il peccato come prima, nascendo, è impegnato nell'ordine soprannaturale: i diritti che Dio ha di essere conosciuto e amato per se stesso sono imprescrittibili; e per ottenere di rispettarli, l'uomo non avrà che da disporsi a ricever la grazia da cui sgorga la carità.

La carità, ecco dunque il gran rimedio all'egoismo umano, alle sue disastrose conseguenze individuali e sociali.

Tanto l'egoismo umano, figlio naturale del peccato, rende impotente l'inclinazione della natura a rispettare i diritti altrui e ad amare i nostri simili, altrettanto la carità, questo amore divino infuso da Dio nel cuore dell'uomo, è efficace nel moltiplicare la forza di questa inclinazione naturale. La natura decaduta, sulla quale l'uomo vorrebbe appoggiarsi per amare i suoi simili all'infuori della carità, cede sotto lo sforzo. L'esperienza lo prova. Al contrario, la carità solleva questa natura degenerare, perchè, appoggiandosi su di lei, l'uomo s'appoggia sull'Infinito stesso, e nulla può resistere all'Infinito.

La carità ha questo di particolare, che essa ricava la sua efficacia dalla sua stessa trascendenza. Essendo un amore soprannaturale di Dio, di se stesso, e degli altri per Dio, essa è capace di rafforzare, rendendola soprannaturale, l'inclinazione naturale che noi abbiamo ad amar noi stessi razionalmente e gli altri come noi stessi.

Per mezzo della carità, noi amiamo Dio secondo il modo con cui Egli si ama. Ora noi sappiamo di che cosa è stato capace l'amor di Dio per Se stesso. Ardendo di comunicarsi, Dio ha creato il mondo per darsi alle anime nostre e farle partecipi della sua gloria; questo e non altro è l'amoroso motivo della creazione. Ecco perchè senza dubbio Egli ha scelto, fra tutti i mondi possibili, quello che gli avrebbe permesso di donarsi

con maggiore larghezza, cioè un mondo in cui avrebbe luogo il peccato, in cui Dio potrebbe sottomettere la sua giustizia alle esigenze ed agli impulsi irresistibili dell'amore, farsi *peccato*, sebbene non peccatore; purificare la natura umana incarnandosi e, coll'infusione della sua grazia, renderla divina. Per conseguire questo fine, Egli non ha indietreggiato davanti ai più atroci tormenti e alla morte stessa che nel libro della vita è la più bella firma dell'amore.

Non dimentichiamo che fra la carità di Dio e la nostra non vi è che una differenza di grado. La nostra carità è un poco del cuore di Dio pulsante nel nostro proprio cuore. Essa deve anche condurci ad amare gli altri come noi stessi per amor di Dio. Ciò che, per essa, noi amiamo in noi e negli altri, è Dio stesso, oppure se è noi stessi o gli altri, almeno lo è in quanto noi siamo tutti diventati degli dèi, « qualche cosa di Dio ».

Che diventerà l'inclinazione naturale all'amore reciproco, sotto l'impulso di questo amore divino?

Ben lungi dall'essere annientata, essa si ritroverà moltiplicata.

Non sarà annientata, perchè Dio non annienta nulla; è Lui che, comandandoci, nell'ordine della grazia, di amare tutti gli uomini come noi stessi per Lui, ci ha messo in cuore, nell'ordine della natura, quest'inclinazione ad amarli per se stessi, per la parte umana che si trova in essi come in noi.

Essa se ne troverà moltiplicata: poichè già, per natura, io sono portato ad amare gli uomini per se stessi, io lo sarò tanto più in quanto che in essi io riconoscerò non solamente dei fratelli in umanità, ma in divinità; non solamente degli uomini, ma degli dèi di cui il Cristo, Uomo-Dio, ha riavvicinato e unificato gli animi, dando loro le stesse grazie, lanciandoli verso il medesimo Fine sopranaturale, comunicando loro il medesimo Bene divino, che sotto ogni punto di vista appare come la più sicura garanzia del Bene umano, individuale e sociale.

Senza dubbio, fra l'inclinazione naturale ad amare i nostri simili in umanità e l'inclinazione soprannaturale ad amare i nostri simili in divinità, vi è tutta la differenza tra l'uomo e Dio, tra il finito e l'Infinito, ed è per questo che non si può dare il nome di carità all'amore naturale degli uomini per se stessi. Ma la distanza è stata colmata dal Cristo che è divenuto il legame vivente tra la natura e la grazia, l'uomo e Dio.

In questo sistema che cosa diventa la giustizia umana? Noi possiamo ora dedurlo facilmente. Infatti, qual è al punto di vista naturale la forza vivente della giustizia individuale e sociale se non questo amore naturale che ci porta ad amare la persona umana per se stessa, e per se stessa anche la società di cui facciamo parte? Se la carità, nella guisa che le è propria, moltiplica questo amore naturale, infondendovi l'elemento soprannaturale, aggiungendovi un obbligo superiore a quello che gli viene dalla natura, il regime della giustizia se ne troverà assicurato e fecondato.

La carità mi obbliga a rendere a Dio ciò che gli è dovuto, amore per amore, e per ciò appunto a procurare all'uomo ciò che non gli è dovuto, ciò che la sua natura non esige, cioè Dio stesso. La carità, a dir il vero, compendia tutte le virtù, facendole servir tutte all'amor di Dio; essa comanda dunque alla virtù di giustizia la quale m'impone di rendere agli altri il bene che per diritto è loro dovuto. Io non posso lusingarmi d'aver la carità nel cuore, di rendere agli altri ciò che non è loro dovuto, se non comincio a pagare il mio debito di giustizia verso di loro. Allo sguardo della carità fraterna, gli obblighi di giustizia in riguardo di ogni individuo umano *non sono che un minimum*. Il diritto umano non è che il piedestallo dal quale essa si slancia per procurare ai nostri fratelli in divinità ciò che non è loro dovuto per giustizia, ma ciò che per essi è dovuto a Dio, cioè il Regno di Dio in essi in tutti i modi. Ciò che Dio ha fatto per essi, la carità mi obbliga a

farlo, se ne dipende la loro salvezza. Quando io rispetto il bene altrui, il suo diritto alla vita, alla proprietà, alla libertà, alla dignità umana, in fondo è me stesso che amo e che salvo, perchè l'amor ben inteso di me stesso è congiunto a questo rispetto assoluto dei diritti altrui. Ma per aiutare gli altri a salvarsi, io devo trascendere questo rispetto dei loro diritti. Naturalmente io devo amarli per se stessi; sopranaturalmente io devo amarli per Dio, e pervenuto a questa altezza, il mio amore non deve conoscere ostacoli. Un cristiano che avesse veramente in cuore la carità, saprebbe in ogni occasione sacrificare, se occorre, i suoi diritti di uomo ai suoi doveri di cristiano. Ricco, egli darebbe il superfluo ai poveri; intelligente, farebbe dono della sua scienza; santo, largirebbe loro l'elemosina de' suoi consigli e de' suoi esempi; padrone, egli vedrebbe negli operai non degli schiavi, ma dei fratelli aventi anzitutto diritto, nella loro qualità di uomini, al rispetto di tutti i loro diritti umani e in più, il dovere come cristiani di vivere la vita cristiana nella sua pienezza, di lavorare conservando la loro dignità, di riposarsi per attendere alle cure dell'anima, di aver dei figli e di educarli cristianamente; operaio, egli vedrebbe nel suo padrone non il nemico da assalire, ma il fratello che si deve amare e insieme servire conformemente al suo diritto e in nome del Bene comune che serve egli stesso, fratello in umanità e in divinità. Ben presto alla lotta subentrerebbe l'armonia delle classi, stando ciascuno al suo posto e nella condizione provvisoria, se non definitiva in cui Dio l'ha posto, rispettoso dei diritti degli altri, ardendo di aiutarli a compiere i loro doveri per assicurare in tutti il rispetto dei diritti che ha Iddio di essere amato da tutti.

Questi rapporti della giustizia privata colla carità valgono ancor più per la giustizia sociale a motivo della preminenza che il Bene comune ha sul bene privato di ciascuno. Come la giustizia sociale, dice S. Tomaso, su-

bordina tutte le virtù del cittadino e tutti i loro atti al Bene comune, così la carità li subordina al Bene divino. Facendo praticare all'uomo tutte le virtù, dandogli a questo scopo delle energie divine, la carità è dunque la più sicura garanzia della giustizia sociale. Essa assicura *un minimo di giustizia sociale*, obbligando ogni cittadino, in nome di Dio, a rispettare il diritto di ciascheduno, come pure il diritto della società, al rispetto, da parte di tutti i suoi membri, di tutte le leggi naturali e positive che garantiscono il Bene comune.

Essa assicura il *massimo di giustizia sociale*, obbligando i cittadini a progredire ciascuno nell'amor di Dio; ad aumentare la loro somma di virtù di cui si alimenta il Bene pubblico; a mettere insieme le loro risorse materiali, intellettuali e morali, perchè tutte queste ricchezze, versate nel tesoro comune, ridondino su tutti, li aiutino ad attuare il loro fine umano a misura ch'essi vanno attuando il loro fine divino.

Immaginiamo ora uno Stato cristiano che, mosso dalla fede ad instaurare nelle anime e nella società il Regno di Dio, destasse efficacemente e con ordine dirigesse tutte queste energie naturali e soprannaturali degli individui, dei gruppi, delle classi. Esso assicurerebbe in tal modo, al più alto grado, il regno della giustizia sociale. Vogliamo dire che nell'adempimento del suo ufficio di giustizia, s'egli non è cristiano, non debba tener conto della carità?

Al contrario, poichè in mancanza della fede, egli può e deve attingere lume dall'esperienza. Da diciannove secoli, nei paesi e in seno alle istituzioni più diverse, la carità cristiana ha dato prova di sè al mondo. Essa ha dimostrato che il grado della giustizia sociale si eleva ovunque ella coopera; che la sollecitudine del Bene divino è la miglior guarentigia del Bene comune come di quello privato; che al contrario, là ove la carità difetta, l'egoismo individuale e sociale subito predomina e mette in pericolo la società.

Da quando Dio non regna più nelle anime, l'egoismo ne ha preso possesso, e non ne è forse risultato, in ogni ordine di cose, una degradazione progressiva delle coscienze e una deplorabile decadenza dei costumi?

In tali condizioni uno Stato, anche miscredente e risoluto di serbarsi laico, può esso, non soltanto mostrarsi indifferente alla carità, ma farle la guerra; quando la carità si presenta ad esso come la più efficace guaren-tigia della giustizia sociale, può egli in nome di questa stessa giustizia offendere le sorgenti vive della carità, voglio dire Dio stesso; nei figli, dando loro un'educa-zione atea, o impedendo che l'educazione cristiana sia loro liberamente data; nelle famiglie, decretando leggi contrarie alla loro organizzazione e all'indissolubilità del matrimonio; nella questione operaia, mantenendo la lotta delle classi e la compressione delle iniziative indi-viduali; in tutte le opere sociali, spegnendone l'ispira-zione cristiana e propagando all'uopo l'odio del nome di Dio?

Vedendo così misconosciuti i doveri dello Stato, ri-leggiamo, ora che conosciamo la dottrina di S. Tomaso sui rapporti della giustizia e della carità, i mirabili insegnamenti di Leone XIII, di Pio X e di Benedetto XV. Molte oscurità che credevamo di avervi trovate spari-ranno. Noi comprenderemo perchè questi Ss. Pontefici hanno tanto insistito sui doveri della carità. Alla loro chiara visione appare come, dato lo stato della nostra decadenza, non può esservi giustizia individuale e so-ciale senza il soccorso della carità. Non ne segue però che la carità si confonda con la giustizia. E neanche si confonde con l'inclinazione naturale che ci spinge e ci obbliga ad amare personalmente i nostri simili e la so-cietà di cui noi tutti facciamo parte allo stesso titolo. La carità è soltanto il punto d'appoggio divino di questi due sentimenti umani: ciò che l'uomo, lasciato alla sua debolezza naturale non può fare, lo potrà appoggian-dosi su di essa.

Inoltre, quando noi sappiamo a qual punto lo spettacolo delle nostre ingiustizie sociali allontani oggi da Dio le anime di buona volontà, come non impiegheremmo noi tutta la nostra carità ad esser più giusti degli altri, non fosse altro che per meglio compiere verso di essi il nostro grande, imperioso dovere di carità?

L'ho detto e lo ripeto terminando: non è desiderabile che l'autorità sociale nell'intento di meglio promuovere il Bene comune crei un groviglio di leggi tale da irretire fuor di proposito l'iniziativa dei cittadini. Ma ne consegue che i cittadini dovranno supplire alla legalità con la loro moralità; che i cristiani in particolare dovranno fare appello alla loro carità, affinchè sia resa giustizia a tutti, e tutti, nella società di cui fanno parte, trovino il mezzo di vivere da uomini onesti e da cristiani, senza pregiudizio dei diritti conferiti inoltre agli individui stessi dal loro valore sociale personale, dal contributo più o meno grande che essi forniscono all'arricchimento ed al progresso del Bene comune.

Auguriamo dunque che dopo questa guerra, in cui milioni di uomini hanno sacrificato generosamente la loro vita alla salute della Patria in pericolo, si trovino pure dei milioni che riprendano coscienza dei loro doveri di giustizia verso di essa, in tempo di pace. Il più grande nemico del Bene comune non è lo straniero armato che minaccia oltre i confini, ma noi stessi: e la più difficile vittoria sarà quella che noi riporteremo, in nome della giustizia sociale e della carità, sui nostri egoismi, su questo individualismo, ora sfacciato, ora subdolo, che non ha mai finito d'inventare motivi di condotta atti a distoglierci dal nostro grande compito: l'instaurazione, mediante l'impulso della carità, del regno della giustizia, questa magnifica virtù umana che S. Tomaso chiamava *legale*, e che, per ragioni analoghe alle sue ed egualmente gravi, oggi chiamiamo *sociale*.

LIBRO SECONDO

I COROLLARI

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

CAPITOLO PRIMO.

I diritti e i doveri dell'individuo nella società.

Da tutto quanto precede derivano alcuni principii molto chiari, dai quali occorre ora trarre alquanti corollari relativi agli individui, alle famiglie, alle associazioni, considerati come organi della società.

Ricordiamo in primo luogo che l'uomo è stato creato da Dio a sua immagine e somiglianza per vivere in società e, con questo mezzo, raggiungere più sicuramente il suo fine umano o divino. Partiamo adunque da questo punto di vista finalistico per determinare con esattezza la natura dei rapporti che intercedono fra l'individuo e la società.

Senza il soccorso del *Bene comune*, che la società ha il compito di tutelare, gli uomini non potrebbero realizzare convenevolmente il fine ultimo della loro natura. Per questo motivo tutti gli individui viventi in società hanno il dovere di lavorare al Bene comune, ed il diritto allora, ma allora solamente, di attingervi i mezzi per raggiungere il loro fine. Da parte sua la società ha il diritto d'imporre alla coscienza di ogni individuo di lavorare per il raggiungimento del Bene comune, e il dovere di fornire a tutti i cittadini ciò di cui essi hanno bisogno per vivere da uomini in conformità al loro ideale umano o divino.

È un dovere di giustizia sociale, per lo Stato come per gli individui, di subordinare al Bene comune gli atti di tutte le virtù, in difetto di che nè gli individui nè la società potrebbero raggiungere il loro rispettivo fine. Ma non è bene nè utile che lo Stato moltiplichi

in ogni materia le leggi che obbligano gli individui a compiere questo dovere; ascoltino essi piuttosto il monito della loro natura che li spinge ad amarsi a vicenda come fratelli e ad osservare la giustizia verso la società.

In difetto di questo amore naturale, di tale fraternità umana, di cui una esperienza secolare ed universale ci mostra la radicale impotenza a compiere le nobili funzioni, i cristiani sono tenuti di ricorrere alla loro carità fraterna per supplire a tale impotenza e compire con equità tutti i loro doveri di giustizia verso la società di cui essi hanno bisogno come gli altri per vivere.

La prima parte di questo lavoro è stata impiegata a mettere in luce questi principii generali, queste verità elementari un po' troppo dimenticate al giorno d'oggi. Si tratta ora di applicarle alla condotta degli individui, delle famiglie e delle associazioni, e determinare, con tutta la precisione desiderabile, l'estensione dei diritti e dei doveri essenziali che incombono a quelli partitamente verso la società.

Non è nostra intenzione di scrivere un trattato di economia politica. Ci preme piuttosto di rischiarare le coscienze cristiane; di offrire alla loro riflessione il prospetto delle più importanti obbligazioni sociali; di combattere il male dell'individualismo dappertutto dove esso compie le sue più vaste rovine; di ricordare ai cattolici di questa generazione come la carità cristiana, che è il loro ambito carattere, li obbliga più di tutti gli altri a praticare la giustizia nella loro vita personale, familiare, professionale, sociale; che importa restituire nella sua piena efficienza il valore sociale della dottrina cristiana in un'epoca come la presente, in cui le dottrine economiche più vantate sono state smentite dai fatti, dopo di aver deluso coi loro funesti errori le menti più assetate di bene.

Daremo inizio a questa trattazione coll'espone i diritti e i doveri degli individui nella società in conformità ai principii stabiliti. Temo che su questo punto,

in particolare, tutto sia da rifare o quasi. Da un mezzo secolo il *liberalismo economico* e il *socialismo* si sono così accordati, malgrado l'opposizione dei loro metodi, nel confondere i diritti dell'individualismo con i diritti dell'uomo, falsando particolarmente le idee di libertà e di uguaglianza, che sono riusciti ad accecare la maggior parte delle intelligenze ed a rendere mute le coscienze. In sè accogliendo lo spirito degli Enciclopedisti, essi hanno proclamato solennemente, in faccia all'universo, il dogma nuovo dell'*autonomia individuale*, e, su di esso, hanno tentato di costruire i loro sistemi economici: i liberali, aprendo alla libertà degli individui orizzonti illimitati; i socialisti, insistendo sulla loro uguaglianza specifica, senza tener conto delle loro disuguaglianze individuali.

È vero, invece, che non è possibile una concezione della società in base alla autonomia individuale; e in secondo luogo che i diritti e i doveri dell'individuo dipendono da una concezione razionale della società. Cercheremo di mettere in luce queste due affermazioni.

I.

L'AUTONOMIA INDIVIDUALE E LA QUESTIONE SOCIALE.

Riconosciuto che l'individuo ha bisogno di vivere in società per conseguire il suo fine umano o divino conformemente alle esigenze della sola ragione, se è incredulo, della ragione e della fede, se è credente, appare logicamente che non può l'uomo vantare un'autonomia assoluta rispetto alla società, non avendo egli la scelta nè del fine supremo che impera sulla sua coscienza e sulla sua attività, nè del mezzo che abbiamo riconosciuto essenziale per conseguirlo.

Dio, Creatore dell'uomo, gli ha assegnato il fine supremo, e, obbligandolo a vivere in società, gli ha dato questo mezzo per conseguirlo. Ora, da questo punto di

vista è chiaro che i diritti di Dio trascendono i diritti dell'uomo al quale non rimane che la libertà di sottomettersi alla volontà di Dio. Similmente l'uomo non è libero, volendo conseguire il suo fine supremo, d'uscire dalla società, di negleggere tale mezzo di vita indispensabile; nè, se vive in essa, di comportarvisi come se egli fosse solo ad avere il diritto di servirsi della società, senza il dovere corrispondente di servirla. Sarebbe confondere i veri diritti dell'uomo alla libertà, con i pretesi diritti dell'individuo all'autonomia.

Tutti i cittadini hanno lo stesso diritto al Bene comune della società di cui fanno parte come esseri ragionevoli liberi, intesi all'esercizio di tutti i doveri che competono alla loro dignità di uomini. In ciò essi sono tutti uguali, di quella uguaglianza che conviene alla specie, qualunque sia l'ineguaglianza individuale della loro condizione. Non c'è autonomia individuale che tenga, di fronte a questo diritto dell'uomo a consociarsi ai suoi simili affine di vivere ed agire da uomo.

Tuttavia questa eguaglianza umana o specifica, che è il fondamento dei diritti assoluti dell'uomo, non impedisce l'ineguaglianza individuale delle condizioni che è a sua volta il fondamento dei diritti relativi del cittadino. Se tutti gli individui sono uomini, non lo sono però allo stesso grado. La natura umana non si manifesta nella stessa maniera in ciascuno di essi, benchè i suoi lineamenti essenziali si ritrovino in tutti. Bisogna dunque che in ogni individuo facente parte di una società, si distingua tra l'uomo e il cittadino, fra i diritti del primo a partecipare al Bene comune nella misura almeno che è necessaria alla sua vita d'uomo, e i diritti del secondo a giovarsene nella misura che il suo valore sociale gli permette. Il rispetto dei diritti dell'uomo dipende direttamente dalla giustizia sociale; quello dei diritti del cittadino, dalla giustizia distributiva. Tutti gli individui, nella loro qualità di uomini, hanno diritto ad un minimo di Bene comune per vivere nella maniera

che conviene ad esseri ragionevoli e liberi; ma soddisfatto questo minimo, non tutti hanno gli stessi diritti alla distribuzione del Bene comune. Sarà in proporzione del loro valore sociale e individuale, cioè del loro contributo personale all'incremento del Bene comune, in tutti i suoi aspetti, che essi acquisteranno il diritto di parteciparvi. La giustizia non è possibile se non mantenendo il rispetto di queste due categorie di diritti: dell'uomo e del cittadino; fondati gli uni sulla eguaglianza specifica degli individui, gli altri sull'ineguaglianza individuale delle loro condizioni.

Eguaglianza specifica e ineguaglianza individuale sono come i due poli d'una società in perpetua evoluzione. Non è in potere della volontà degli uomini di modificarli e meno ancora di sopprimerli; sarebbe lo stesso che pretendere di cambiare o sopprimere la natura umana.

Il liberalismo economico e il socialismo hanno tuttavia osato di misurarsi con questo compito ingrato, in nome dell'*autonomia dell'individuo*; dimenticando il primo l'uguaglianza di essenza nonostante la disuguaglianza accidentale delle loro condizioni, e il secondo non volendo ammettere che sono accidentalmente disuguali, nonostante la loro essenziale uguaglianza.

Il principio da cui entrambi partono, l'*autonomia dell'individuo*, è falso, perchè non è vero che in un tutto organico ordinato ad un fine, qual è la società, ciascuna parte possa essere considerata a sè, astrazione fatta dai suoi rapporti colle altre parti.

Se così fosse, non vi sarebbe organizzazione sociale possibile, e verrebbe meno il mezzo per assicurare agli individui la vita umana alla quale tutti hanno diritto, essendo la ragione d'essere della loro vita sociale. Lo comprenderemo meglio ancora quando avremo esposto nelle loro grandi linee le dottrine liberali e socialiste.

Per i liberali ed i socialisti, i quali s'ispirano comunemente alle idee maestre della Rivoluzione francese,

l'individuo è dunque autonomo, cioè libero in modo assoluto e senza limiti. Perchè la libertà, secondo loro, non è solamente una condizione necessaria e sufficiente dell'attività umana che conferisce agli atti umani il loro valore morale, essa è un principio immortale, intangibile, per cui la ragione stessa è al suo servizio. Quando chiamano se stessi liberi pensatori, questi dottrinarii inorgogliscono più per l'attributo di liberi che pel merito di essere uomini di pensiero. Essi stimano che una libertà la quale subisce i costringimenti del pensiero, svanirebbe, mentre sono disposti a tollerare che il pensiero possa subire il capriccio della libertà, come se noi fossimo liberi di pensare ciò che ci pare, allorchè siamo portati evidentemente a pensare *ciò che è*. Il pensiero si regola sull'essere, non sulla libertà; liberi di pensare o no, se noi pensiamo, non pensiamo liberamente.

Con simili concezioni, si capisce che l'individuo, dichiarato autonomo, non dipenda che da se stesso. Egli è a se stesso il suo proprio fine; per realizzarlo, egli non ha da guardare intorno a sè, ancor meno al disotto.

Se i socialisti ed i liberali nell'esposizione dei loro sistemi hanno comune il punto di partenza: *l'autonomia dell'individuo*, e mirano allo stesso scopo: *il soddisfacimento di tutti i suoi bisogni*, venendo al metodo per conseguirlo, essi si differenziano grandemente. Ciò deriva dal diverso modo con cui essi concepiscono l'individuo nei suoi rapporti con gli altri.

Tutti gli individui, abbiamo affermato, sono uguali per essenza, ineguali accidentalmente. Tutti sono esseri ragionevoli e liberi, ma non tutti partecipano nella stessa misura di questa doppia qualità dell'essere umano, perchè la natura indivisibile nel suo fondamento, cioè negli elementi essenziali, si diversifica però all'infinito nell'individualizzarsi. Gli individui sono altrettante formule viventi infinitamente varie, per mezzo di cui la natura umana si esprime concretamente e si attua per sviluppare tutte le ricchezze di ordine intellettuale, mo-

rale e materiale che in sè contiene in potenza. Vi è qui un fatto di esperienza davanti al quale sembra che con un po' di buon senso tutti quanti dovrebbero inchinarsi. Liberali e socialisti vi si rifiutano.

I liberali accettano l'ineguaglianza individuale delle condizioni che risponde alla loro maniera sistematica di considerare la società, ma essi praticamente gettano a mare il principio dell'uguaglianza umana o specifica, al quale invero tutto il resto, che è accidentale, deve essere subordinato. Al contrario, i socialisti rivendicano altamente per tutti i cittadini il principio dell'uguaglianza umana, ma rifiutano di accettare come frutto naturale dell'evoluzione della specie l'ineguaglianza delle condizioni, e l'attribuiscono alla cattiva organizzazione della società; perciò concludono che ricostituendo questa sopra nuove basi, si arriverà un giorno a rendere assolutamente eguali tutti i cittadini, ad assicurare a tutti la stessa parte di benessere che loro è dovuta.

Riassumendo: per i liberali l'uomo è un'astrazione, esistono soltanto degli individui; per i socialisti non vi dovrebbero essere individui, ma solamente uomini. Praticamente, liberali e socialisti finiscono tutti, benchè per vie opposte, col confondere i diritti dell'individuo con i diritti dell'uomo. È questa una prova palmare della infermità intellettuale di questi due sistemi che signoreggiano oggi le menti: e vale la pena che noi qui ci fermiamo un istante.

Partendo dal famoso principio dell'autonomia individuale e dinanzi al fatto dell'ineguaglianza delle condizioni, i teorici del liberalismo sostengono due cose contraddittorie, assolutamente inconciliabili: da una parte, che l'individuo è autonomo, che non dipende da nulla nè da alcuno nell'esercizio della sua libertà; dall'altra, che l'esercizio di questa libertà cosiddetta incondizionata dipende sempre e per tutti gli individui dall'ineguaglianza delle loro condizioni.

Delle due cose, l'una: o tutti sono eguali per il fatto

della loro autonomia individuale, e non vi è ineguaglianza di condizioni che tenga davanti ad una simile autonomia; o, al contrario, l'ineguaglianza delle condizioni è legata a un tale determinismo di fatti che il principio dell'autonomia individuale svanisce.

Come sfuggire a questo dilemma? Colla *legalità* rispondono i liberali, senza darsi pensiero della *moralità*. Questa, infatti, non potrebbe trovare posto in un sistema che non dà altro fondamento nè altri limiti alla libertà individuale all'infuori dell'interesse personale congiunto col preteso determinismo dei fatti economici. S'indovina facilmente che all'uopo dovrà funzionare una legalità di ordine speciale, la quale, incapace di risolvere la quadratura del circolo e conciliare il famoso principio dell'autonomia col fatto dell'ineguaglianza delle condizioni, si studierà, mediante formule speciose, di consacrare il fatto con detrimento del principio: di sacrificare per conseguenza, nelle loro relazioni economiche, gl'interessi degli individui più deboli a quelli dei più forti, obbligando i primi a rispettare i contratti stretti con i secondi sotto l'impulso della necessità, ma con tutti i segni esteriori della libertà.

La nostra legislazione, nello scorso secolo, si è ispirata costantemente a questa dottrina, in apparenza dottrina di libertà, in realtà dottrina di tirannia.

« L'intervento del potere pubblico nella sfera in cui si muovono
« e s'incontrano gli interessi individuali, è stato eliminato come
« un attentato alla libertà. La famosa formula *lascia fare, lascia*
« *correre*, ha reso l'ufficio del Potere puramente negativo e ha
« ridotto la sua azione teorica ad evitare i disordini materiali che
« possono turbare la coesistenza delle libertà. La legislazione ed
« i costumi hanno cospirato insieme per non giudicare degni di
« condanna altro che le rapine e le violenze esteriori. Al difuori
« di ciò, sotto il nome di libertà delle convenzioni, si è mirato a
« consacrare tutte le manifestazioni delle volontà individuali di
« qualunque sorta siano. Il nostro diritto e la nostra giurispru-
« denza sono ostili alla rescissione del contratto per vizio di con-
« senso: essi vogliono ignorare la violenza morale, il dolo, l'er-
« rore, gli abusi di forza o di astuzia; essi, sempre meno consen-

« tono a riconoscere i caratteri consecutivi della truffa e degli arti-
« fizi fraudolenti. Si giudicano questi fatti come semplici fatalità
« dell'evoluzione, come incidenti della concorrenza e della lotta
« così detta pacifica tra i forti e i deboli. Il nostro diritto, in
« materia di rescissione di contratti e di riparazione del dolo, e
« molto più alieno dall'idea di una giustizia superiore di quel che
« non lo fu il Diritto romano. Questa ignoranza dell'equità e questo
« fariseismo legale hanno delle conseguenze tanto più gravi in
« quanto che il dominio dei contratti liberi si è singolarmente
« esteso da quando il lavoro schiavo ha ceduto il posto al lavoro
« libero. La neutralità del Potere pubblico in questi rapporti creati
« dal contratto di lavoro tra forti e deboli, in cui gli abusi sono
« sì facili, è divenuto l'argomento più vivo di lamenti contro la
« falsificazione della libertà da parte del liberalismo economico » (1).

Questa pagina di Enrico Savatier fu scritta verso il 1898. D'allora in poi, sotto la spinta del movimento operaio, grazie altresì alla diffusione di idee più generose che hanno dato un nuovo indirizzo all'opinione pubblica e risvegliato i nostri legislatori dal loro letargo, la nostra legislazione è molto migliorata. Ma siamo ancora lontani dall'Ideale sociale! Grazie a Dio il liberalismo economico sta per scomparire senza aver avuto altro merito che quello di mostrare con evidenza, al prezzo di esperienze dolorose, l'impossibilità di conciliare, all'atto pratico, l'autonomia degli individui con l'ineguaglianza delle condizioni.

Il giorno in cui quelli che furono poi chiamati i « proletari » compresero che il solo mezzo per essi, legale o no, di recuperare la libertà nella stipulazione o nell'esecuzione dei contratti di lavoro consisteva nel far numero associandosi professionalmente o istituendo sindacati, quel giorno essi diedero un colpo mortale al libera-

(1) HENRI SAVATIER, *La théorie moderne du capital et la justice*, Paris, 1898, pp. 4-5; RENÉ GONNARD, *Histoire des doctrines économiques de Platon à Quesnay*, Nouvelle librairie nationale, Parigi, 1921. Noi raccomandiamo vivamente al lettore questo studio importante dell'illustre professore della facoltà di Diritto di Lione. Noi abbiamo avuto la gioia di constatare che la nostra interpretazione delle dottrine liberali si accorda pienamente con le sue conclusioni. È interessante leggere da questo punto di vista il capitolo dedicato ai *precursori del liberalismo economico*; vi si vedrà la maniera meravigliosa con cui i fatti giustificano la nostra interpretazione teorica.

lismo e fecero nascere, nei cuori oppressi, la speranza di una restaurazione prossima ed intera della giustizia sociale.

Disgraziatamente essi furono, fin dal principio, mal guidati da capi che vollero chiamarsi socialisti per mettere in evidenza le loro preoccupazioni sociali, ma che imbevuti a loro volta dello spirito individualista, basarono anch'essi il loro sistema economico sull'*autonomia dell'individuo*, e come i liberali, benchè con un metodo affatto differente, costruirono di sana pianta una dottrina antisociale.

L'autonomia dell'individuo, ecco per i socialisti come per i liberali il punto da cui bisogna muovere per arrivare a una migliore organizzazione della società. Ma non vi perverremo seguendo il cammino della libertà, pretendono i socialisti, quand'anche essa fosse garantita dalla legalità. L'esperienza ha sufficientemente dimostrato la crudeltà, la vacuità di un simile metodo. Nè poteva essere altrimenti. Nella società, come è attualmente organizzata, la libertà d'individui ineguali per le loro condizioni sarà necessariamente anch'essa ineguale. Il povero non ha la libertà del ricco, il proletario quella del capitalista, l'operaio o l'impiegato quella del padrone, il salariato quella del salariante. In conseguenza bisogna ormai sostituire l'uguaglianza assoluta alla libertà illimitata se si vuole salvaguardare in ogni cittadino il principio intangibile dell'autonomia. Per riuscirvi basterà distruggere l'organizzazione attuale della società in cui la legalità consacra ipocritamente l'ineguaglianza delle condizioni, poi ricostruire una società in cui i cittadini saranno eguali non solo di diritto, ma anche di fatto, in cui lo Stato, solo detentore dell'autorità, avrà il diritto di obbligarli tutti, senza distinzione di classe, a lavorare per la costituzione e l'incremento del Bene comune, salvo poi a distribuire tra tutti, in modo uguale, la parte di benessere che loro è dovuta.

In che maniera si opererà questa trasformazione so-

ziale? Colla persuasione o colla violenza, per la via dell'amore o per quella dell'odio, per evoluzione o per rivoluzione? Ciò evidentemente dipenderà in gran parte dalla maniera con cui i privilegiati attuali, quelli che i proletari chiamano i « borghesi », aderiranno a questa mistica sociale, o insorgeranno contro di essa; consentiranno benevolmente ad essere spossessati dei loro beni o si opporranno con tutte le loro forze all'appropriazione collettiva di tutti i mezzi di produzione; sacrificheranno generosamente sull'altare dello Statismo, in nome del principio sacro dell'autonomia, l'idolo della libertà, o rifiuteranno di abbandonarne il culto.

A dir vero, i dottrinari stessi del socialismo, al pari dei liberali, non sembra che abbiano dei propositi molto precisi su questi vari punti. Tutti s'intendono a meraviglia per proclamare l'autonomia dell'individuo, questa arca santa della Rivoluzione che non è permesso ad alcuno di toccare senza sacrilegio. Ma, una volta proclamata da tutti l'autonomia individuale, come faremo per rendere autonomi tutti i cittadini? Qui incominciano le divergenze. I liberali si lusingano di riuscirvi prendendo gli uomini quali sono in realtà, tutti ineguali; i socialisti prendendoli quali appaiono se considerati astrattamente, tutti uguali. I liberali dicono ai socialisti: voi vedete bene che non vi sono uomini uguali come voi l'intendete, ma solamente individui di condizioni differenti. I socialisti rispondono: noi non vogliamo più che vi siano individui di condizioni differenti, ma soltanto degli uomini. Atteniamoci alle cose come sono, continuano i liberali, e consacriamo il fatto per mezzo di buone leggi; siamo conservatori. Miriamo a ciò che deve essere, sopprimendo ciò che è, replicano i socialisti; siamo rivoluzionari.

E il dialogo continua e continuerà fino a tanto che socialisti e liberali non riusciranno a conciliare degli elementi perfettamente inconciliabili: l'autonomia individuale con una disuguaglianza specifica che non tenga

conto alcuno della disuguaglianza delle condizioni. Come infatti assicurare l'autonomia, cioè una libertà assoluta, a individui la cui libertà è essenzialmente condizionata dalle loro qualità fisiche, morali, intellettuali, dall'eredità e dall'educazione ricevuta; dal posto che occupano nella società, in una parola, da un insieme di leggi e di circostanze che dipendono dalla natura, e non dalla volontà degli uomini?

I liberali hanno ragione di ammettere, contro i socialisti, come un fatto irriducibile, la disuguaglianza naturale delle condizioni; ma hanno torto di volerlo conciliare col pseudo principio dell'autonomia individuale. Essi si espongono praticamente a negare a tutti gli individui lo stesso valore di essere ragionevole e libero, in qualsivoglia condizione. A loro volta i socialisti hanno ragione di sostenere, contro i liberali, che tutti gl'individui hanno lo stesso valore umano, qualunque sia la differenza accidentale delle loro condizioni; ma essi hanno torto di voler annullare assolutamente queste differenze, sopprimere tutte le disuguaglianze, pretendendo che esse risultino non dal lavoro della natura, ma dalla cattiva organizzazione della società.

Per uscire da questa stretta, bisogna farsi, dell'individuo e della società, un'idea che corrisponda all'insegnamento universale, costante dell'esperienza, non una idea *a priori* che contrasti con esso. Voglia il lettore rileggere la prima parte di quest'opera, nella quale abbiamo stabilito, in nome dell'esperienza e della ragione che astraie dai fatti, le idee principali che li governano, egli capirà facilmente perchè nè il liberalismo economico nè il socialismo potrebbero pretendere di risolvere la questione sociale, malgrado la parte di verità contenuta in ciascuno di questi sistemi. Tutti e due la pongono male, fondandola sull'*autonomia individuale*, mentre l'individuo non è punto autonomo nel senso assoluto in cui essi l'intendono. Nell'esercizio della sua libertà egli dipende anzitutto dal Fine supremo che lo

domina, non avendolo Dio creato che in vista di questo Fine; poi da certi mezzi da Dio posti a sua disposizione per raggiungerlo, e, tra essi, la vita in società.

Quanto è impossibile determinare i diritti e i doveri dell'individuo nella società, se si concepisce questa come una semplice giustapposizione numerica di cittadini autonomi, nella quale, in nome della libertà, i forti opprimerebbero i deboli, e, in nome dell'uguaglianza, i deboli, collegati, opprimerebbero a lor volta i forti: tanto la determinazione di questi diritti e di questi doveri diventa relativamente facile in una società considerata come un tutto organico, vivente, di cui i cittadini sono le parti.

Perchè questi cittadini sono, anzitutto, *uomini* aventi il diritto assoluto di vivere umanamente, di servirsi per questo della società. Sotto questo aspetto essi sono tutti uguali, e i loro diritti si appoggiano non su di una pretesa autonomia individuale, ma sul loro dovere assoluto, nella loro qualità di uomini, di conformare la loro attività integrale al Fine umano o divino che li domina, li regola, e supera in valore morale, senza contraddirli, tutti gli altri fini, compreso quello della società.

Però, se gli individui sono tutti uomini, nella società di cui fanno parte e, perciò, uguali nei diritti, non è men vero che essi non realizzano tutti al medesimo grado la natura umana, nè, in vista del loro Fine supremo, contribuiscono tutti allo stesso modo di arricchire il Bene comune. Ne segue che malgrado il diritto che tutti hanno di servirsi della società, e il dovere di servirla, non tutti gli individui hanno, una volta raggiunto il loro Fine e tutelato il loro valore umano, i medesimi diritti di partecipare al Bene comune che essi servono inegualmente. I diritti dell'uomo sono uguali in tutti, i diritti dell'individuo sono ineguali.

Lo stesso si può dire, serbate le debite proporzioni, dei doveri che corrispondono a questi diritti. Tutti

hanno il dovere di servire la società per avere il diritto di servirsene affine di realizzare il loro Fine supremo: e sotto questo rapporto, la vita in società è un mezzo essenziale di vita umana. Ma sotto altri aspetti, la società equivale ad un Fine: ed a questo titolo, essa comanda l'attività di tutti i cittadini, esige ch'essi subordinino, *in giustizia*, la ricerca del loro bene privato al Bene comune, come essi sono tenuti, in Carità, di subordinare tutti questi beni, compreso quello comune, al Bene divino.

Questa formula così completa, così chiara di S. Tomaso, ci aiuterà a precisare, entro i limiti del possibile, i diritti e i doveri principali dell'individuo nella società. Noi vedremo come quello ch'egli perde in autonomia, lo riguadagna al centuplo in valore umano, poichè lo sviluppo del suo vero bene d'individuo umano, di persona umana, in una parola di essere ragionevole e libero, si trova indissolubilmente legato a quello del Bene comune, al progresso della società.

II.

L'INDIVIDUO: SUOI DIRITTI E SUOI DOVERI NELLA SOCIETÀ.

Diritti dell'uomo e del cittadino nell'individuo. — Ogni individuo, qualunque sia la sua condizione sociale, ha certamente il dovere di vivere umanamente, di conformare la sua attività razionale e libera al Fine supremo che a Dio è piaciuto assegnargli. Così questo dovere dell'uomo, come il diritto assoluto che ne deriva, si fondano, in sostanza, sui *diritti di Dio*. Senza dubbio noi siamo liberi, a nostro rischio e pericolo, di sottrarci a questo grande dovere e di rinunciare a questo diritto; ma il valore assoluto di entrambi non si misura sui capricci della nostra libertà. La nostra facoltà di sottrarci ad essi non serve che a metter sempre più in

luce il valore morale della libertà che noi impieghiamo a conformarvici.

Tuttavia, l'esercizio stesso di questa libertà nel compimento del nostro dovere di uomini e di cristiani, la rivendicazione del nostro diritto originario di obbedire spontaneamente ai comandi della volontà divina, dipendono da un certo numero di condizioni, le quali permettono di determinare con esattezza e i diritti dell'uomo fondati sul diritto che Dio ha di esser conosciuto, amato, servito dalle sue creature, e gli immensi doveri che ne derivano circa i nostri rapporti con Dio, con noi stessi e col prossimo.

Notiamo in primo luogo il *diritto di vivere*, e di possedere, sotto qualsiasi forma, dei beni necessari al sostentamento della vita, come il cibo, il ricovero, i vestiti. Prima di vivere come essere ragionevole e libero, e per poterlo fare, l'individuo deve possedere quanto si richiede per condurre una tale vita, la sola degna d'una persona umana creata, nell'ordine naturale, a immagine di Dio; chiamata, nell'ordine soprannaturale, a partecipare alla sua propria vita.

Se noi ci proponessimo di scrivere un *trattato di economia politica*, noi rammenteremmo a questo punto le ragioni molteplici e convincenti che giustificano socialmente il diritto di proprietà in generale, e di proprietà individuale in particolare. Ma il lettore vorrà per questo ricorrere alle opere che trattano l'argomento *ex professo*, e lo trattano bene (1). Dato il punto di vista finalista al quale noi ci mettiamo, ci contenteremo di indicare alcune conclusioni importanti che esigono l'adesione delle coscienze cristiane.

Tutti gl'individui, come abbiamo stabilito, hanno il dovere, e per conseguenza il diritto, di tendere verso

(1) SCHWALM, *Leçons de Philosophie sociale*, Parigi, Blond e Gay, vol. I, pagine 288-314; VALÈRE FALLON, S. J., *Principes d'économie sociale*, Louvain, 1921. Di quest'opera vi è una buona traduzione italiana del Prof. D. A. CANTONO, Edit. Marietti, Torino, 1926.

il loro Fine supremo come avviene ad una persona umana dotata di ragione e di libertà; essi hanno pure evidentemente il diritto di usare dei beni materiali necessari allo sviluppo normale di questa vita di essere ragionevole e libero. Senza dubbio, il modo d'intendere il diritto di proprietà non può essere ovunque e sempre identico; non vi è un unico diritto di proprietà privata, ve ne sono parecchi la cui diversità deriva da molteplici circostanze, quali la natura del suolo e del sottosuolo, il clima, l'abbondanza o la scarsezza delle ricchezze naturali relativamente ai bisogni; il carattere, i costumi e le abitudini dei diversi popoli; la diversità delle condizioni politiche, ecc... Comunque sia, la proprietà privata dei *Beni di consumo* è una condizione indispensabile del vivere umano. Infatti come concepire che un individuo, le cui energie fossero assorbite dalla preoccupazione costante del pane quotidiano, delle cose necessarie all'esistenza, che non avesse neanche di che vestirsi e alloggiarsi, potesse vivere umanamente, lavorare in pace e degnamente per la soddisfazione di bisogni superiori come quelli dell'anima?

Quanto ai *Beni di produzione*, quali sono la terra e i capitali, nel senso più esteso di questi termini, è notevole, dal punto di vista storico, che la proprietà privata di questi beni abbia camminato alla pari col progresso della civiltà. A misura che la società s'organizza e che la libertà si evolve, progredisce anche lo sviluppo della proprietà privata. In ogni caso, quelli che sono largamente provvisti di proprietà fondiaria e di altre specie di beni economici, trovandosi affrancati dalle cure più urgenti della vita, possono dedicarsi con tutta sicurezza alla realizzazione della loro vita umana, allo sviluppo della loro attività intellettuale e morale in vista del Fine che la domina e la regola.

Questo diritto di proprietà individuale, che corrisponde alle esigenze della vita umana propriamente detta in ogni essere ragionevole e libero, non ha altri

limiti se non le esigenze corrispondenti del *Bene comune* che, per definizione, s'identifica col Bene di tutti, ed esige per conseguenza che ogni individuo possa parteciparne, nella misura compatibile con la dignità della persona umana, e il compimento di tutti i suoi doveri personali e sociali.

Abbiamo così chiarito qual è il primo diritto dell'individuo in una data società — avere di che vivere materialmente, di che procurarsi il ricovero, il nutrimento, il vestito convenevole —: esso deriva dal diritto primario che ha ogni uomo di condurre una vita conforme all'Ideale dell'uomo, al suo Fine trascendente, naturale o sopranaturale, che si impone alla sua coscienza di uomo onesto o di cristiano, sollecita la sua attività intellettuale e morale nelle sue relazioni con Dio, con se stesso e col prossimo.

« Vi saran sempre dei poveri in mezzo a voi », ha proclamato il Cristo; in altri termini, vi saran sempre delle persone che, per loro colpa o no, non avranno di che vivere convenevolmente. Ma questa « fatalità » non dovrebbe essere che eccezionale. Ammettendo che il pauperismo, ridotto alla sua più semplice espressione, apra ancora alla carità cristiana belle prospettive di sacrificio e di generosità personale, esso non sopprimerà mai il diritto che ciascuno ha di partecipare al Bene comune per poter vivere umanamente.

Tale questione dipende anzitutto dalla *Giustizia sociale*, in nome della quale gli individui, che fanno parte della società, hanno il diritto, per tendere al loro fine ultimo e vivere da uomini o da cristiani, di servirsi della società, col dovere corrispondente di servirla e di compiere a suo riguardo tutti i loro obblighi sociali.

Tuttavia, il benessere materiale, necessario alla vita umana dell'individuo, non è che una condizione della sua attività intellettuale e morale. Un individuo, purchè abbia di che vivere convenevolmente, può e deve cercare di soddisfare ai bisogni dell'anima sua adem-

piendo fedelmente tutti i suoi doveri. Ma ciò richiede pure altre cose, come la libertà di pensare e di agire in conformità alle esigenze dell'ideale umano o divino, che s'impone alla sua coscienza di uomo onesto o di cristiano.

Si vede chiaramente in che cosa, su questi punti essenziali — l'uso razionale della proprietà individuale, e la libertà di pensare e di agire da uomo —, noi ci separiamo dal liberalismo economico e dal socialismo. Non è in nome della *autonomia individuale* che noi li reclamiamo per ogni individuo vivente in società, ma in nome dei veri diritti dell'uomo di servirsi della società per compiere tutti i suoi doveri di carità e di giustizia.

Noi non diciamo coi liberali: ogni individuo, perchè è autonomo e non ha da render conto a nessuno del suo operato, ha il diritto di usare e di abusare de' suoi beni senza inquietarsi di sapere se l'esercizio di tale preteso diritto da parte di alcuni individui privilegiati abbia leso, sia pure sotto il manto della legalità, i diritti reali dell'uomo in altri individui, privandoli del benessere materiale, necessario alla loro vita di esseri ragionevoli e liberi, secondo le esigenze oggettive della ragione e della fede per cui si esprime la volontà di Dio, Creatore e Fine supremo dell'Universo.

E neppure diciamo coi socialisti: tutti gli individui, a motivo della loro autonomia, sono assolutamente uguali ed hanno il diritto, se non lo sono, di lavorare con tutti i mezzi per divenirlo, senza fare alcun conto della disuguaglianza naturale delle loro condizioni, del valore sociale rispettivo che ne è la conseguenza, e fonda i diritti relativi del cittadino, come abbiamo veduto che il loro valore umano o la loro uguaglianza specifica fondano in ciascuno i diritti assoluti dell'uomo.

Noi diciamo semplicemente che, in una società organizzata, ogni individuo che ne fa parte, sia egli ricco o povero, padrone o operaio, capitalista o proletario,

intelligente o ignorante, forte o debole, ha naturalmente il diritto, nella sua qualità di persona umana, a un minimo di benessere che assicuri lo sviluppo normale della sua personalità, e gli permetta di compiere degnamente tutti i suoi doveri verso Dio, verso se stesso e verso il prossimo. Ma noi riconosciamo in pari tempo che a partire da questo minimo indispensabile alla loro attività razionale e libera, gl'individui hanno diritto, come cittadini che fan parte della società, alla porzione di Bene comune che corrisponde al loro valore sociale, in altri termini, al modo con cui essi contribuiscono personalmente al progresso della società. Non si tratta più, come nel primo caso, di un diritto che dipende direttamente dalla giustizia sociale, quella che ha il Bene comune per oggetto, ma di un diritto che dipende dalla giustizia particolare o distributiva e impegna la responsabilità dello Stato nella ripartizione dei beni economici e morali della società fra tutti i cittadini.

Se questo diritto naturale di ogni individuo al minimo di benessere necessario alla vita umana è incontestabile, non si può negare che, in una data società, egli abbia il medesimo diritto, nella sua qualità di uomo, ad una libertà di pensiero e di azione conforme alle esigenze dell'ideale di vita naturale o soprannaturale che s'impone alla sua coscienza, alla sua attività razionale. Proclamando questo diritto per tutti indistintamente, vedendovi un diritto dell'uomo, noi sosteniamo, contro i falsi partigiani della libertà di pensiero o di coscienza che fanno appello unicamente alla autonomia individuale, che non c'è autonomia che tenga di fronte ai diritti dell'essere, di regolare il pensiero, ed ai diritti del pensiero, inteso così, di regolare la libertà. In nome della ragione protestiamo contro la falsificazione dei diritti dell'uomo, uguali per tutti, a profitto di alcuni individui o di una classe di cittadini; non ammettiamo che la libertà sia un principio il quale affranchi l'individuo da ogni costringimento razionale, lo sottragga agli obbli-

ghi morali personali che gli impone il suo ultimo fine, ed agli obblighi sociali che risultano per lui dalla vita in società. Come se l'individuo fosse libero di misconoscere i diritti di Dio ad essere conosciuto, amato, servito da lui o i diritti di tutti gli altri uomini a servirsi al pari di lui della società per vivere umanamente o cristianamente! La libertà non rappresenta che una condizione necessaria e sufficiente dell'attività razionale. Mettendo l'individuo in grado di sottomettersi spontaneamente alle diverse leggi, eterna, naturale, umana, che regolano questa attività conformemente ai motivi derivati dal Fine da conseguire, essa conferisce agli atti il loro valore umano, alla vita la sua vera grandezza. Tale è, nel suo vero significato, la libertà di pensiero e d'azione alla quale hanno diritto tutti gli individui in nome dei diritti di Dio e dei diritti dell'uomo che da quelli derivano, nell'ordine della natura e della grazia.

Inoltre l'individuo, qualunque sia la sua condizione, ha per natura il diritto di fondare una famiglia, d'aver dei figli, di educarli convenientemente come esseri ragionevoli e liberi, chiamati a conoscere, ad amare, a servire lo stesso ideale; egli ha in pari tempo quello di associarsi professionalmente con altri individui per difendere la sua libertà di usare razionalmente dei beni materiali e spirituali che gli occorrono, umanamente parlando, per condurre la sua vita personale e far vivere la sua famiglia.

Ora, la legittimità di tutti questi diritti solleva delle questioni così importanti che noi consacreremo il resto di quest'opera ad esporli.

Noi vorremmo solamente, prima di giungere all'esposizione dei doveri dell'uomo, accennare a un diritto del cittadino che è particolare alle nostre società democratiche. Si tratta del diritto degli individui, sotto certe condizioni da convenirsi, a partecipare al governo della società designando, colla loro scheda, i cittadini reputati più degni di tutelare il Bene comune, e di agevolare

agli altri l'adempimento dei doveri sociali. Senza voler risolvere qui l'ardua questione se le donne, nella loro qualità di esseri ragionevoli e liberi, abbiano o no il medesimo diritto degli uomini ad esprimere la loro opinione per mezzo del voto, ci sia permesso di osservare che l'importanza di questo diritto — e più ancora quella del dovere corrispondente — si manifesterebbe con assai maggior forza e chiarezza se, dal campo politico in cui si ha l'abitudine di trasportar la questione, la si riconducesse nel campo sociale. Dal punto di vista sociale è certo che tutti i cittadini, uomini o donne, facenti parte d'una società in cui la scelta dei legislatori è lasciata all'iniziativa razionale della maggioranza, hanno un interesse capitale a fare una buona scelta, poichè l'organizzazione personale della loro vita materiale e morale, in vista dell'Ideale umano o divino che tutti devono realizzare, si trova in relazione intima con l'organizzazione sociale.

I doveri dell'uomo e del cittadino nell'individuo. — Dopo di aver enumerato e giustificato i principali diritti dell'uomo e del cittadino che spettano all'individuo nella società di cui fa parte, ci resta da parlare dei suoi doveri, di quelli che corrispondono ai suoi diritti o che servono ad essi di base.

Lo scopo di questo studio, non dimentichiamolo, tende a rimettere le coscienze cristiane dinanzi ai loro obblighi sociali in nome della carità e della giustizia: epperchè la nostra trattazione dei principali doveri dell'uomo e del cittadino è fatta soltanto da questo punto di vista. Sempre avremo presente all'occhio dell'intelligenza in qual modo la carità e la giustizia devono governare le coscienze cristiane che intendono vivere secondo la fede; nè dimenticheremo, argomentando, il diritto che spetta ad ogni cittadino di servirsi della società per compiere, in vista del suo fine ultimo, i doveri personali e sociali.

Primo, fra i doveri che debbono governare la coscienza e l'azione di ogni cattolico, qualunque sia la sua condizione sociale, è quello di amar Dio per se stesso, al disopra di ogni cosa, e il prossimo come noi stessi per amore di Dio. Questo dovere per eccellenza al quale, in ultima analisi, tutti gli altri si riducono, è fondato sui diritti imprescrittibili che Dio ha di essere così amato da tutti.

Per aderirvi fedelmente nelle grandi come nelle piccole cose, si richiede la grazia. Senza dubbio, la natura lasciata ai suoi più profondi istinti, ci inclina a ciò, ma, oltre che il peccato ha turbato nella vita cosciente e volontaria questa inclinazione naturale ed ha stornato gli uomini da Dio, la natura umana rimane radicalmente impotente, colle sue proprie forze, a farci amare Dio sopranaturalmente, come Egli si ama, ed il prossimo come noi stessi per Lui.

È questa propriamente l'opera della grazia per cui la nostra natura trasformata, sopranaturalizzata, partecipa della natura stessa di Dio e ci mette così all'altezza di tutti i nostri obblighi di carità.

S'intende bene che la grazia, innalzandoci al disopra della natura, non ci libera dai nostri obblighi naturali, ma ci mette semplicemente in grado di compierli. Il cristiano deve anzitutto essere un uomo retto, e la sua carità deve aiutarlo ad esser giusto, soprattutto di quella giustizia che tien conto non solamente dei diritti di ciascuno, ma dei diritti di tutti; che, a questo titolo, ha direttamente il Bene comune per oggetto, e nella società di cui noi tutti facciamo parte diventa un mezzo essenziale posto da Dio a nostra disposizione per raggiungere più sicuramente e più comunemente il nostro Fine ultimo, per compiere come si conviene tutti i nostri doveri verso Dio, verso noi stessi e verso il prossimo.

Siccome la società politica rappresenta per ciascuno di noi un mezzo per conseguire il nostro Fine ultimo, noi tutti abbiamo evidentemente il diritto di servircene,

alla condizione espressa di servirla a nostra volta. Questo mezzo è, secondo il modo che abbiamo indicato, un fine, non ultimo, ma intermedio. In verità il Fine soprannaturale che, conseguito, assicura la nostra salvezza personale, ha un valore che trascende tutti i fini intermedi verso i quali si indirizza la nostra attività di esseri ragionevoli e liberi, compreso il fine della società politica. In rapporto con questo fine supremo, gli altri non sono che mezzi per conseguirlo. Ma perchè, nella società di cui facciamo parte, tutti abbiamo il diritto e il dovere di servirci di questo mezzo essenziale, di attingere al Bene comune ciò che ci è materialmente e moralmente necessario per compiere i nostri obblighi di uomini onesti e di cristiani (1), ne risulta che il Bene comune della società, che dobbiamo attuare ed accrescere, acquista per noi, a sua volta, tutta l'autorità di un fine, cioè di un bene la cui attuazione ci obbliga a tener conto dei diritti che hanno gli altri di servirsene come noi, ed a subordinargli tutti i nostri atti di virtù.

Si tratta qui di una questione di giustizia, e, stante il carattere sociale del Bene comune, di giustizia sociale. Tuttavia s'ingannerebbe grandemente chi credesse che la carità, in una coscienza cristiana, resti straniera al compimento di questi doveri di giustizia. Tutti i nostri atti umani, per avere un valore soprannaturale, richiedono la presenza della carità nell'anima e l'impulso dei motivi soprannaturali che la fanno agire.

S. Tomaso dichiara che la giustizia sociale deve subordinare al Bene comune tutti gli atti virtuosi che la

(1) Appositamente, fino a questo punto, in quest'opera, io ho fatto astrazione dalla società spirituale, che è la Chiesa, per attenermi alla società politica. Si capisce che la Chiesa, più ancora della società politica, è per il fedele un mezzo essenziale per raggiungere il suo Fine ultimo, e un fine che lo obbliga a dei doveri sociali, visto il diritto che tutti hanno di servirsene. Ma non dimentichiamo che è sempre il medesimo individuo che fa parte di queste due società; il nostro carattere di fedeli non sopprime quello di cittadino. Al capitolo 40 di questa II parte, a proposito dei diritti e dei doveri dei cattolici nella società, noi cercheremo di mostrare come debbono condursi i cattolici per subordinare i loro diritti e doveri di cittadini a quelli di fedeli, senza tuttavia sacrificarli.

carità subordina in pari tempo al Bene divino. Ma la sua distinzione tende meno ad opporre l'una all'altra queste due virtù che ad unirle, poichè si tratta degli stessi atti. La giustizia sociale deve subordinarli al Bene comune perchè questo sia a disposizione di tutti i cittadini, in virtù del diritto che ha ciascuno di giovarsene in vista del suo Fine ultimo; la carità deve inoltre subordinarli a questo Fine senza pregiudizio del loro valore sociale onde adempire la sua funzione divina.

In verità non si comprenderebbe che un cristiano scindesse in due parti l'unità della sua vita, l'una assegnandola alla carità, l'altra alla giustizia; e meno ancora ch'egli si sottraesse ai suoi obblighi di giustizia col pretesto ch'egli deve pensare prima ai suoi doveri di carità. Quelli che agiscono così non si accorgono che non dipende da noi, pur mirando ad attuare il Fine supremo che Dio ci impone, di lasciar da parte i mezzi indispensabili per attuarlo che Egli ci propone. Il Bene comune della società politica è uno di questi mezzi, quindi la nostra coscienza non ha il diritto di trascurarlo. Ecco in qual senso i cristiani hanno il dovere di subordinare gli atti di tutte le virtù al Bene comune senza confonderlo pertanto col Bene divino, al quale esso stesso deve essere subordinato sotto l'ispirazione e l'impulso della carità.

Sarà facile ora mostrare in che si oppongono la carità e la giustizia sociale, in che cosa esse si accordino, e a quali titoli i cristiani, più di ogni altro, siano tenuti ad essere giusti, in virtù del dovere imperioso che essi hanno di essere caritatevoli.

Se si considera l'oggetto di entrambe, la carità si fonda sui diritti di Dio ad esser conosciuto, amato, servito dalle sue creature; la giustizia, sul diritto naturale dell'uomo a servirsi della società per compiere tutti i suoi doveri umani, compresi i doveri verso Dio. Ma, nello stesso modo che i diritti dell'uomo sono subordinati ai diritti di Dio, loro fondamento eterno, simil-

nente la giustizia lo è alla carità. Questa subordinazione, vera oggettivamente, deve diventarlo soggettivamente. Vale a dire che chi ha la carità deve ispirarsi ad essa in tutto, e impregnare di questa linfa divina tutti gli atti della sua vita cosciente che hanno relazione con Dio, con se stesso e col prossimo.

La carità non toglie via la giustizia, come la grazia non cancella la natura; piuttosto essa mira a perfezionarla, a mettere il cristiano in istato di compiere almeno i suoi doveri di uomo retto e di cittadino per restare fedele alla volontà di Dio, che, creando l'ordine della natura e subordinandolo Egli stesso a quello della grazia, ci ha mostrato chiaramente che non appartiene alle sue creature di separare ciò che Egli ha unito.

Quali sono ora i doveri speciali di giustizia sociale che la carità, pur mirando, da parte sua, all'attuazione del Bene divino, deve aiutarci a compiere, a rendere soprannaturali?

In primo luogo quelli che ci sono imposti dalle *leggi positive* che l'autorità legittima emana in pro del Bene comune di cui essa ha direttamente la tutela. Questi doveri di giustizia sociale sono così imperativi alla coscienza che gli antichi teologi non si peritavano di dare il nome di *giustizia legale* alla virtù che ha per oggetto il Bene comune, e per funzione, di sottomettere la nostra condotta alle leggi umane che lo promuovono. S. Tomaso non avrebbe certo osato di indebolire il valore imperativo di queste leggi distinguendo come si fa oggidì tra leggi morali e leggi penali: le prime, vincolando la coscienza rispetto all'atto che esse comandano o vietano; le seconde, non obbligando che alla pena annessa alla trasgressione della legge, senza vincolare la coscienza. Secondo la sua dottrina, ogni legge positiva emanata dall'autorità legittima, incaricata di vegliare al Bene comune, all'interesse pubblico, obbliga in coscienza; giacchè, per mezzo del Bene comune essa si collega alla legge naturale, espressione permanente della

volontà di Dio (1). Egli non s'interessa di sapere, come alcuni fanno oggi con un po' di leggerezza, se un governo neutro o ateo abbia o no l'intenzione di obbligare in coscienza nel dettare le sue leggi. Gli basta che l'autorità sia legittima, che le leggi dettate da essa s'ispirino all'interesse pubblico, che non impongano ai cittadini dei pesi manifestamente superiori ai loro mezzi perchè esse obblighino al tribunale della coscienza, a medesimo titolo della legge naturale dalla quale esse derivano. Anche nel caso in cui le leggi fossero apertamente ingiuste, per cui l'individuo avrebbe il diritto di sottrarsi, S. Tomaso dichiara che egli dovrebbe rinunciare al suo diritto piuttosto che esporsi a dare scandalo e a turbare l'ordine pubblico (2).

Noi abbiamo qui, secondo il grande Dottore, un dovere individuale certo, quello di obbedire in coscienza alle leggi umane o positive, stabilite dall'autorità legittima in favore del Bene comune. Questo dovere obbliga tutti i cittadini nella società di cui essi fanno parte.

Tuttavia, nota S. Tomaso nel suo « Trattato delle Leggi » (3), lo Stato non può fare leggi che riguardino tutti gli atti di virtù dei cittadini, come non ha diritto di promulgarne contro tutti i vizi.

Una legge che non tenesse conto, nell'imporre o vietare certi atti, dell'ineguaglianza di età, di sesso o di condizione che caratterizza la massa dei cittadini, recherebbe piuttosto nocimento che vantaggio al Bene comune. La legge deve regolare le cose della moltitudine in quanto tale; la coscienza che essa raggiunge nell'individuo è quella del cittadino facente parte della società, e considerato nei suoi rapporti col Bene comune. Può capitare che, per un maggior bene, lo Stato tolga certi vizi. Ma questa tolleranza non affranca però

(1) S. TOMASO, *Ia IIae*, q. XCV, a. 2.

(2) *Id.*, *Ia IIae*, q. XCV, a. 4 et a. 5.

(3) *Id.*, *Ia IIae*, q. XCV, a. 2 et a. 5.

coscienza dell'uomo e del cristiano a loro riguardo. La legge, dice S. Tomaso, deve soprattutto occuparsi di difendere i diritti altrui, perchè dal mutuo rispetto di questi diritti dipende in primo luogo la società di cui lo Stato ha la custodia. Non vi è un Bene comune possibile in una società in cui regna l'individualismo. Per conseguenza, lo Stato che promulgasse delle leggi a favore di questo individualismo, senza essere sollecito di garantire tra gl'individui il mutuo rispetto dei loro diritti, peccherebbe gravemente contro la giustizia sociale.

Osserviamo però che se le leggi umane o positive, nella misura in cui esse interessano il Bene comune, obbligano in coscienza i cittadini a sottomettervisi, non è a credere che questi abbiano adempiuto tutti i loro doveri civili e soddisfatto a tutte le esigenze della giustizia sociale col solo limitarsi ad osservare le leggi.

Essi devono, dice S. Tomaso, subordinare personalmente al Bene comune tutti gli atti delle virtù, quelli comandati dalle leggi e gli altri non contemplati da esse, perchè per essere virtuosi, gli individui hanno bisogno di vivere in società e diritto di attingervi tutto ciò che è necessario o utile alla loro vita umana. Come avrebbero essi il diritto di godere di simili vantaggi se non lavorassero personalmente ad arricchire il Bene comune e trascurassero a suo riguardo di compiere i loro doveri?

Senza dubbio, gli atti delle virtù hanno direttamente per iscopo di perfezionare moralmente l'individuo, di assicurare il suo bene personale: non vi è per lui altro mezzo di conseguire il suo Fine supremo. Ma non si insisterà mai abbastanza sul fatto che l'individuo da solo, senza il soccorso della società in cui vive, non può menare vita virtuosa e adempire le condizioni necessarie alla sua perfezione. Pensando a sè, egli deve pensare pure agli altri, e poichè il solo mezzo per riuscirvi consiste nel versare, come essi, al Bene comune i tesori della sua vita virtuosa, la giustizia sociale glie ne

fa un obbligo di coscienza. Gli atti di virtù che da essa dipendono, pur restando atti d'un valore morale personale, partecipano nello stesso tempo al suo valore sociale.

La temperanza, p. es., è una virtù personale che ha per oggetto l'evitare ogni eccesso nella soddisfazione di reali bisogni della sensibilità. La si può definire in ragione della coscienza dell'individuo che deve obbedire alle regole della ragione. Ma questa definizione resterà astratta. Concretamente, la temperanza è imperativa ad ogni individuo che vive in società e le azioni del quale, lo voglia egli o no, hanno una ripercussione sociale. Quando si considerano le rovine prodotte dall'alcoolismo, e gli enormi sacrifici che questo vizio, benchè individuale per natura, impone alla collettività per la costruzione e il mantenimento degli ospedali in cui sono curati gli alcoolici e i loro figli, è impossibile non vedere quanto tale virtù personale diventi una virtù sociale.

Prendiamo un altro esempio tratto dai rapporti fra capitale e lavoro. Nello stato sociale presente in cui il lavoro è subordinato al capitale, non si può mettere in dubbio che l'esistenza e il progresso del Bene comune dipendono in parte dai lavoratori, in parte dai capitalisti. L'opposizione che si stabilisce fra di essi è più apparente che reale. La legge del lavoro è un obbligo universale, e vi sono molti modi di lavorare: così il capitalista ha il suo e l'operaio anche. Questa distribuzione di lavoro risulta logicamente dalla disuguaglianza naturale delle condizioni che noi possiamo senza dubbio migliorare, ma non sopprimere. Pretendere, come fanno taluni, che il lavoro sia una conseguenza del peccato originale, è uno scherzo maligno che, per lo meno, palesa una profonda ignoranza delle verità della fede: fra le conseguenze del peccato originale vi è la sofferenza annessa al lavoro, non già il lavoro stesso. Ogni uomo deve naturalmente lavorare per svolgere tutte le sue facoltà umane, sia del corpo che della mente.

In nome del Fine ultimo che sollecita la loro attività virtuosa, il lavoro morale s'impone alla coscienza di tutti gli uomini; il lavoro intellettuale a tutte le intelligenze capaci di conseguire la verità speculativa o pratica; il lavoro manuale a quelli che per la loro condizione sono provvisoriamente obbligati a guadagnare il pane col sudore della fronte, ad assicurare per essi e la loro famiglia tutti i mezzi di sussistenza. « Chi non lavora, dice S. Paolo, non ha il diritto di mangiare ». Ma all'infuori del bene privato che il lavoro assicura agli individui che vi si dedicano con diligenza, anche il Bene comune si trova interessato alla sua qualità ed alla sua quantità. Inoltre, per effetto d'una legge di riversibilità facile a comprendere in una società organizzata i cui membri sono solidali, chi non vede che il bene privato stesso, risultante dal lavoro individuale, dipende intimamente da una buona organizzazione della società, cioè dal Bene comune? All'opposto, basta il constatare i pericoli che corre una società in cui il lavoro non risponde ai suoi bisogni di produzione e di consumo, e la disastrosa condizione che di rimbalzo colpisce gli scioperanti, per rendersi conto che per giustizia questi devono mettere tutta la loro coscienza di uomini onesti o di cristiani a compiere il loro compito nei limiti tracciati dalle leggi che regolano il lavoro in proporzione dei bisogni sociali. Chiunque non lavora così pecca ad un tempo contro i diritti di Dio e contro quelli dell'uomo, poichè egli compromette gravemente il suo proprio Fine e quello degli altri, privando sè e gli altri dei mezzi essenziali per raggiungerlo. Il suo peccato è dunque doppiamente lesivo e ad un tempo personale e sociale.

Diremo altrettanto dei capitalisti che impiegano male i loro capitali in una nazione nella quale il lavoro, da cui dipende in parte la produzione, è subordinato al capitale, di modo che, senza questo, il lavoro sarebbe impossibile e la produzione ne rimarrebbe compromessa.

Ne è una prova ciò che avviene in Francia nell'ora attuale, dopo una guerra che appare, malgrado la vittoria, come un disastro economico. La Francia somiglia ad un'immensa automobile di cui i capitalisti tengono il volante ed hanno in mano la direzione: da essi dipende che la macchina cammini dritta, con una velocità più o meno grande, verso la sua restaurazione economica, si fermi o faccia un capitolombolo.

Questo paese si rialzerà dalle sue rovine o vi soccomberà, secondo che la produzione gli permetterà o no di avere un'esportazione superiore alle sue importazioni, stante il ribasso attuale del credito francese, dovuto in gran parte all'inferiorità del cambio. La responsabilità dei capitalisti si misura dall'influenza decisiva che essi esercitano sulla produzione.

Ne hanno essi coscienza? Sono essi persuasi in maggioranza che è per essi un dovere di giustizia sociale il contribuire al ristabilimento della produzione, impiegando ragionevolmente e generosamente i loro capitali?

Vedendoli agire, conoscendo soprattutto il movente al quale certuni obbediscono nell'impiegare il loro denaro, e gli affari ai quali essi danno di preferenza il loro appoggio, non lo si direbbe. Essi sembrano soprattutto colpiti, nell'intimo della loro coscienza, dal verme roditore dell'individualismo. È mala fede o incoscienza? Crederei piuttosto che ci sia dell'incoscienza. Il liberalismo economico vive di essi, anche di quelli che ignorano questa dottrina, ma non hanno potuto far a meno di respirarne i miasmi, tanto l'atmosfera che li circonda ne è impregnata. Si è loro ripetuto tante volte che l'individuo è libero d'una libertà assoluta; che la proprietà, sotto qualsiasi forma, comporta il diritto di usare dei propri beni secondo il proprio beneplacito. Tali sofismi si accordano così perfettamente con la tendenza istintiva all'egoismo, di ogni uomo che vuole sfuggire a qualsiasi costringimento, sia pure ragionevole e salutare, che costoro non saprebbero concepire un capitalista il

quale, impiegando i suoi denari, pensasse ad altro fuorchè a farlo fruttare per sè, dovesse anche il Bene comune venirne compromesso.

Essi non riflettono che hanno bisogno di vivere in società; che non disporrebbero di alcun capitale se questa società organizzata di cui fanno parte non permettesse loro, mercè le sue istituzioni secolari, la sua legislazione provata al vaglio dell'esperienza, di lavorare per vivere, di accumulare denaro col lavoro o col risparmio, di collocarlo per renderlo fruttifero. Non stanno neppure un istante a considerare che se tutti i capitalisti si disinteressassero totalmente, nell'impiego dei loro capitali, del Bene comune, per pensare esclusivamente al loro bene privato, la società non sopravviverebbe a lungo a simili mancanze, e che, insieme, il loro bene privato ne andrebbe compromesso (1).

(1) Ci sia permesso di citare alcuni esempi di possibili ingiustizie sociali, non per troncare ad un tratto problemi assai complessi, ma per metterne in risalto i loro riflessi su molte altre questioni e condurre alla riflessione i maneggiatori di denaro, qualunque essi siano:

1° Esempio di chi si vanta di non aver mai versato una moneta d'oro alla Banca nazionale, e se ne rallegra a motivo del cattivo stato delle nostre finanze. Egli almeno ha delle riserve. Ma se tutti avessero fatto altrettanto, la vita sarebbe ben più difficile di quello che è già.

2° Altro esempio: *Imposta sulle rendite*.

a) Chi si lusinga d'aver centinaia di migliaia di franchi di rendita e di aver così ben camuffati i propri affari da non insospettire il fisco;

b) Chi, più onesto, riconosce la giustizia dell'imposta sulla rendita, dichiara il suo avere, ma siccome, secondo lui, nove su dieci non dichiarano tutto, egli fa altrettanto sotto pretesto ch'egli non vuol essere un minchione.

Le persone ben informate valutano a tre miliardi l'evasione fiscale; tali pratiche diffondono fatalmente la demoralizzazione nelle masse dei contribuenti; quelli che pagano sono considerati come ingenui e a poco a poco credono di esserlo veramente (*Journal des Débats*, venerdì 8 juillet 1921).

In ambedue i casi vi è ingiustizia sociale, poichè il Bene comune viene leso e questo modo d'agire influisce su tutti. Billuart sostiene che si è obbligati *sub gravi* di pagare l'imposta e che si pecca contro la giustizia sociale non facendolo (*De Justitia*).

3° Alcuni sottraggono dunque alla società una parte dei capitali che le sono dovuti, altri — o i medesimi — impiegano male i loro capitali, unicamente preoccupati di guadagnar del denaro senza preoccuparsi del Bene comune, sotto il triplice punto di vista: *intellettuale, morale e economico*.

a) Impiego del denaro nelle case di giuoco (Azioni di Monaco);

b) Impiego del denaro nei cinematografi. È questo un contribuire alla diffusione dell'immoralità pubblica, poichè il cinematografo è divenuto una scuola di furbachioni, di assassini e di gaudetti. I *dancings*, una scuola di corruzione;

c) Impiego di denaro nei giornali che favoriscono la pornografia, il neo-maltusianesimo e la prostituzione;

Prima di enunciare brevemente i diritti e i doveri della società riguardo agli individui che ne fanno parte desidero, a modo di transizione, insistere su un dovere civico particolare che nelle nostre società democratiche deriva dal diritto del cittadino di affidare ai più degni la tutela dell'interesse pubblico conferendo ad essi tutta l'autorità inerente a sì alta funzione, intendo il *dovere elettorale*.

In generale, troppi cattolici si astengono dal votare per ragioni insussistenti. La giustizia sociale, osservando gli uni, ci obbliga ad obbedire alle leggi; ora, non esistendo alcuna legge che renda obbligatorio il voto noi non siamo obbligati in coscienza a votare. Questo

d) Impiego di denaro negli affari di borsa che rappresentano nulla e vengono artificiosamente montati dalla stampa. In qual misura si deve partecipare a questi affari per comperare questi valori? Questi affari di pura speculazione non giovano che agli speculatori; è per lo meno un peccato di omissione il non porre il proprio denaro nelle imprese che favoriscono la produzione e per mezzo di essa l'interesse pubblico.

e) Impiego nelle industrie. L'impiego dei capitali è un atto umano; deve dunque essere compiuto con prudenza. Ora è prudenza elementare per degli azionisti o informarsi del valore morale e sociale degli affari nei quali essi pongono il loro denaro. Quando si impiega del denaro nelle industrie, il meno che si possa fare è di preoccuparsi delle condizioni del lavoro.

È una questione di *giustizia sociale*, e, di rimbalzo, di *giustizia commutativa*.

1° Di *giustizia sociale*, poichè l'operaio dell'officina deve lavorare nelle condizioni che tutelino in lui i diritti dell'uomo a vivere umanamente, con tutto ciò che richiama dono la libertà e la dignità umana, sia esso o no sposato. Questione di salari, questione di durata di lavoro, questione di alloggio, di promiscuità e d'igiene. L'azionista ha ben altra cosa da fare, egli che approfitta dei vantaggi umani della vita sociale, che di altro non si cura che di riscuotere dei dividendi senza inquietarsi della natura dell'intrapresa e delle condizioni di sfruttamento. È un dovere sociale che l'obbliga in coscienza.

2° Di *giustizia commutativa*. L'azionista il quale non s'interessa che del bilancio si espone a mancar anche alla giustizia commutativa, frustrando, per amore esagerato di guadagno, gli operai del salario che loro è dovuto — è tenuto alla restituzione — oppure cooperando ad una costrizione legale nel fare il contratto di lavoro, approfittando dei bisogni dell'operaio. Se l'affare prospera il miglioramento delle condizioni di lavoro s'impone alla coscienza degli azionisti.

f) Esodo di certi capitali all'estero non per favorire l'esportazione o il cambio ma nell'unico scopo di sfuggire all'imposta e accumulare il proprio capitale;

g) Citerò anche la tendenza attuale ad eliminare i titoli nominativi per sostituirli con dei titoli al portatore i quali favoriscono l'irresponsabilità nell'impiego dei capitali.

Questi esempi bastano, noi crediamo, per dimostrare ai più ciechi che i nostri atti umani, anche i più personali, hanno un'eco sociale, e che non c'è permesso di pensare alla nostra propria perfezione, disinteressandoci di quella degli altri. La giustizia e la carità, ciascuna a modo suo e nel proprio ordine d'attività, ce ne fanno un obbligo di coscienza: la giustizia per ragioni naturali tratte dai diritti dell'uomo; la carità per motivi soprannaturali derivanti dai diritti di Dio.

sofisma proviene da una nozione gretta della giustizia sociale. Senza dubbio essa ci fa un dovere di sottometterci alle leggi stabilite dall'autorità legittima in vista del Bene comune; ma essa ci obbliga pure, all'infuori di queste leggi, a tutti gli atti che promuovono il Bene comune. La scelta degli uomini chiamati ad assumerne la tutela non è forse uno dei più importanti? Se questa scelta è in nostro potere, noi abbiamo il dovere di farla e per conseguenza di votare. Di più, non hanno diritto di lamentarsi d'essere mal governati coloro che col loro assenteismo sono causa della salita al potere di uomini incapaci o indegni di vegliare alla salute pubblica.

Io non parlerò qui di quelli che anche se la legge li obbligasse a votare sotto pena di multa o di prigione si sottrarrebbero a quest'obbligo, sotto pretesto che, in questo caso, la legge sarebbe puramente penale e non morale. Con tali concetti si va al bolscevismo. Accennerò però ancora a quelli che stimano essere il voto un atto politico, e che in odio alla cattiva politica non ne vogliono alcuna. In Francia, è bensì vero che da cinquant'anni le elezioni hanno soprattutto rivestito un carattere politico e più spesso nociuto che giovato al Bene comune. Ma questa esperienza stessa prova che al di là di quel suo carattere secondario, il voto ha soprattutto un valore sociale; è unicamente sulle esigenze del Bene comune, non su interessi secondari rappresentati o difesi dai politici, che si deve regolare la coscienza degli elettori nell'andare alle urne e scegliere fra i candidati.

Su questo punto particolare, noi cattolici, abbiamo almeno bisogno quanto gli altri, se non di più, di rifare la nostra educazione civica, di riaccendere nelle coscienze il senso sociale che vi si è spento.

III.

I DIRITTI E I DOVERI DELLA SOCIETÀ IN RAPPORTO AI DIRITTI E AI DOVERI DEGLI INDIVIDUI.

Quali saranno, in conclusione, i diritti e i doveri della società riguardo agli individui che la compongono?

Cominciamo dal constatare che, su questo punto importante, il concetto attuale dei diritti dello Stato e delle leggi, per mezzo delle quali essi si esprimono, ha profondamente oscurato, nella coscienza dei governanti e dei governati, quello dei suoi doveri.

Sotto l'influenza delle due grandi correnti di dottrina economica che noi abbiamo esaminate — liberalismo e socialismo — i diritti dello Stato sono stati annientati o allargati oltre misura, senza parlare di altre influenze dottrinali puramente speculative nelle quali il filosofismo, sotto la sua forma ipercritica, e lo scientismo, in ciò che esso ha di più primitivo, hanno esercitato un'opera nefasta e contribuito largamente, viziando l'atmosfera intellettuale in cui respirano le intelligenze, all'avvelenamento delle coscienze, all'atrofia del senso sociale.

In nome dell'autonomia dell'individuo, i liberali che sono al potere hanno richiesto dallo Stato che esso si applicasse soprattutto a difenderla, a conservarla mediante la legalità, senza per altro intervenire che per sopprimere gli abusi troppo stridenti nati da un tale concetto dei rapporti tra l'individuo e la società. Persuasi a torto, malgrado le lezioni dell'esperienza, che il Bene comune risulterebbe dalla lotta degli interessi attuali tra cittadini autonomi, i liberali hanno attribuito allo Stato la funzione di non interessarsi che del controllo e della difesa della libertà individuale.

Da questa abdicazione dei diritti dello Stato a vegliare direttamente al Bene comune difendendolo contro le

usurpazioni dell'individualismo, è nata la reazione socialista. Questi nuovi dottrinarî, per tutelare l'autonomia individuale, non più in nome della libertà, ma della uguaglianza, hanno al contrario concesso allo Stato il diritto illimitato di fare delle leggi affine « di uguagliare nella mediocrità » tutti i cittadini e di sopprimere con la violenza la naturale ineguaglianza delle condizioni.

Dando uno sguardo alla nostra legislazione dell'ultimo cinquantennio, si constaterà facilmente ch'essa riflette questa doppia corrente dottrinale, e lotta per conciliare delle cose contraddittorie, la libertà illimitata di ciascuno con l'uguaglianza assoluta di tutti. Tuttavia se ben si ricerca, se si va al di là di queste influenze in senso contrario, le quali, via via, nei nostri Codici, hanno indebolito o esagerato i diritti dello Stato, a detrimento dei suoi doveri, ci accorgeremo facilmente che tutto il male proviene da un concetto anteriore e erroneo dei *diritti dell'uomo*: il concetto rivoluzionario.

Per diritti dell'uomo, i discepoli della rivoluzione francese intendono soprattutto quelli dell'individuo. L'individualismo, in ciò che ha di più radicale, si trova alla base di ogni nostra legislazione, del nostro concetto del diritto. Noi vogliamo ignorare, nell'individuo, l'esistenza dei diritti di Dio, che sono gli unici fondamenti dei diritti naturali dell'uomo, dei suoi doveri personali e sociali. Noi crediamo di aver innalzato l'uomo dichiarandolo individuo autonomo, indipendente, libero di ogni costrizione anche razionale, e noi non vediamo fino a qual punto l'abbiamo abbassato rendendolo praticamente dipendente, schiavo di tutto, delle sue passioni e dei suoi interessi, delle passioni e degli interessi altrui. Proclamare solennemente, in nome dell'autonomia, che tutti gli individui sono assolutamente liberi, o assolutamente uguali, era sopprimere anticipatamente, a profitto di alcuni, la libertà di tutti, o, per ugualiarli tutti, abbassare al livello della mediocrità, se non

dell'animalità, la incomparabile dignità della persona umana in qualunque condizione.

Quale reazione contro il regno della qualità nel campo dell'intelligenza, della virtù e del lavoro, ciò significava pure stabilire la sovranità del numero, della quantità. Infatti, il giorno in cui la società non fu più considerata che come una giustapposizione numerica di individui liberati da ogni costrizione razionale o dogmatica, affermando i loro diritti senza preoccupazione dei loro doveri, fu necessario cercare fuori del diritto naturale, e tanto più del diritto divino, un mezzo per impedire che gli individui lottassero gli uni contro gli altri per poter affermare la loro autonomia. All'infuori del diritto, non si trovò che la violenza. I liberali ricorsero ad essa in nome della libertà, i socialisti in nome dell'uguaglianza, mettendo in un profondo e costante oblio la fraternità.

Così fecero i nostri legislatori, sostituendo a poco a poco alla nozione tradizionale del diritto naturale, che s'appoggia sulle esigenze fondamentali e immutabili della natura umana razionale e libera, quella d'un diritto puramente positivo, creato in tutto dalla maggioranza, diritto essenzialmente provvisorio e mutabile come i bisogni di individui desiderosi solamente di libertà o d'uguaglianza, falsando le stesse nozioni di libertà e d'uguaglianza, con disprezzo degl'insegnamenti della ragione e delle lezioni dell'esperienza.

Non si può negare che questo modo a rovescio di concepire i diritti dell'uomo e di promulgare leggi in loro favore abbia maggiormente contribuito ad estinguere nelle coscienze il senso sociale. Le nostre società moderne periscono a cagione del male generale dell'individualismo, e per uscirne oscillano incessantemente tra un metodo cosiddetto liberale, che sacrifica la massa agli interessi potenti di alcuni individui, e un metodo statista, che sacrifica anche i più sacri interessi dell'individuo alle esigenze irrazionali della massa.

Chi trionferà, in questa lotta angosciosa della quan-

tità contro la qualità, del diritto positivo contro il diritto naturale, dei capricci dell'individuo contro la ragione? Per parte mia, non vedo altro rimedio a questa anarchia se non il ritorno al buon senso e, per esso, al concetto tradizionale del diritto naturale, in una società concepita come un tutto organico, di cui gli individui sono le parti, invece di un'adunata artificiale, puramente numerica, di individui autonomi, unicamente preoccupata dei loro diritti, senza curarsi dei loro doveri.

Da questo punto di vista, la società, come l'individuo, ha evidentemente dei doveri da compiere prima di aver dei diritti da rivendicare. Essa ha dapprima quello, nell'atto stesso che veglia all'interesse generale per la conservazione e l'incremento del Bene comune, di facilitare a tutti gli individui il conseguimento del fine supremo pel quale essi sono stati creati e che domina la loro attività intellettuale, morale e materiale. La società ha il dovere, in questo triplice campo, di assicurare a tutti i cittadini, qualunque sia la loro condizione sociale, con leggi adatte, tutto ciò che a ciascuno è necessario per vivere come essere ragionevole e libero, condurre una vita degna dell'uomo, conforme alle esigenze irriducibili della persona umana. Essa lo deve, poichè l'uomo non vive in società che per questo, e che, nei disegni di Dio — si tratti dell'ordine soprannaturale o dell'ordine naturale — la società non è, in ultima analisi, che un mezzo messo a disposizione degli individui per conseguire un fine trascendente ogni altro, anche il Fine umano che è attuato dal Bene comune, e che, per gli increduli, consiste nel vivere secondo le esigenze della ragione, pei credenti, nel sottomettersi inoltre alle esigenze della Fede.

Che in materia dottrinale lo Stato si proclami neutro o no, ciò non muta la qualità del suo dovere. Se non si regola sui dati della Fede, esso può prendere norma da quelli dell'esperienza, per favorire, o almeno rispet-

tare, una dottrina come il cattolicesimo, il cui valore umano e sociale, indipendentemente dal suo valore divino, non ha pari. Ecco il primo dovere della società riguardo agli individui. È *un dovere di giustizia sociale*.

Ve n'è un altro, non meno incontestabile, che consiste, una volta assicurato in tutti i cittadini questo diritto dell'uomo a raggiungere il suo fine supremo, nel tener conto dell'ineguaglianza naturale delle condizioni e nel distribuire il Bene comune a proporzione del rispettivo valore sociale di ciascuno. È anche questo un dovere di giustizia, ma di *giustizia particolare o distributiva*.

In ogni società organizzata, per effetto di circostanze sulle quali non abbiamo imperio, le parti viventi di questo gran corpo saranno sempre ineguali. Nè l'intelligenza speculativa o pratica, nè la virtù, nè la potenza di lavoro si troveranno mai allo stesso grado negli individui. Bisogna piegarsi a questo fatto sperimentale, e pur cercando di migliorare la sorte di quelli che per la loro condizione sociale hanno maggiormente da soffrire, e dopo aver assicurato a ciascuno il minimo di benessere che in giustizia gli è dovuto per realizzare il suo fine umano e divino, lo Stato non ha da insorgere contro la natura, mettere inutilmente a soqquadro la società per livellare, in nome di una falsa uguaglianza, individui naturalmente ineguali. Non solo vi saranno sempre poveri fra di noi, come l'ha predetto il Cristo, ma anche dei ricchi, dei capi e dei sottoposti, dei padroni e degli operai, in una parola degli individui, i cui rapporti con l'interesse generale della società saranno forzatamente ineguali, diverso il valore sociale, diversi pure i diritti alla partecipazione di un Bene comune che essi avranno inegualmente servito. Per compiere i suoi doveri di giustizia verso i cittadini, lo Stato deve mettersi dinanzi a questa ineguaglianza naturale delle condizioni da cui dipende l'organizzazione stessa

della società. Al primo dovere, che consiste nell'assicurare a tutti una vita materiale, morale e intellettuale in conformità coi diritti imprescrittibili della persona umana, s'aggiunge quello di rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto, per il fatto della sua partecipazione al Bene comune secondo il grado che occupa nella società.

A questi doveri dello Stato corrispondono anche dei diritti, dei quali il più importante consiste nel regolarsi sull'interesse generale, per obbligare con leggi imperative e salutari tutti i cittadini a mettersi al suo servizio per avere il diritto di servirsene. Questo diritto dello Stato è incontestabile, qualunque sia il regime politico sotto il quale i cittadini abbiano a vivere. È un diritto naturale che sgorga dalla natura stessa della società e dal carattere sociale degli individui viventi in società. Non dipende dallo Stato di liberarsene nè coll'abdicarlo nè coll'esagerarlo. La sua autorità legislativa in questo campo, lo voglia esso o no, è di diritto divino, nella misura in cui il diritto naturale vi si collega e in cui il Bene comune, di cui gli individui hanno bisogno per realizzare il loro Fine supremo, naturale o sopranaturale, esige che lo Stato faccia delle leggi che ne garantiscano efficacemente l'esistenza e il progresso.

È parimente il Bene comune che segna il limite dell'intervento dello Stato nell'esercizio di questo diritto. L'esperienza ha dimostrato sovrabbondantemente che il progresso del Bene comune esige una stretta collaborazione degli individui e dell'autorità; che al pari delle leggi imposte dall'esterno alla coscienza dei cittadini, le iniziative individuali sono feconde di benefizi; che una società in cui queste iniziative fossero paralizzate dall'abuso di costrizioni legali andrebbe diritto alla morte. Per conseguenza, lo Stato non deve usare del suo diritto di legislatore in favore del Bene comune se non con prudenza, e non ad ogni pie' sospinto; provocare le iniziative piuttosto che limitarle; favorire tutte

le istituzioni destinate a svolgere il senso sociale dei cittadini piuttosto che combatterle. Così tra la libertà e la legalità, ambedue dominate e regolate dall'interesse generale, la società riprenderà il suo equilibrio, e permetterà a tutti gli individui di rivendicare tutti i loro diritti — quelli dell'uomo e del cittadino — compiendo scrupolosamente tutti i loro doveri.

CAPITOLO II.

I diritti e i doveri della famiglia nella società.

Benchè l'individuo sia solidale della famiglia ov'egli è nato, della società ove egli si evolve, e praticamente non possa far a meno nè dell'una nè dell'altra, noi abbiamo tuttavia cominciato dall'analisi dei suoi diritti e dei suoi doveri per una ragione molto semplice. Le sue relazioni con la famiglia e la società richiamano quelle del Fine supremo al quale esso tende per natura o soprannaturalmente coi mezzi essenziali per realizzarlo. In questo senso, *la famiglia e la società sono per l'individuo*. Egli trova in esse mezzi necessari e favorevoli al conseguimento del suo destino umano o divino. Non è che per riflesso, in virtù dell'obbligo morale che lo spinge a conformare la sua condotta alle esigenze del suo destino, che egli ha il dovere di vivere in famiglia e in società, di dedicarsi al loro servizio.

In altri termini, a lato *dello scopo personale della vita familiare e sociale* e su un diverso piano di tendenza naturale e di attività umana, esiste *uno scopo familiare e sociale della vita personale*. Il primo è assoluto e riposa sui diritti di Dio ad imporsi a ciascuno di noi in qualità di Fine ultimo; il secondo, relativo al primo, rimane con lui nella stretta dipendenza del Fine secondario dal Fine ultimo, e del mezzo dal Fine.

Noi non subordiniamo la famiglia e la società all'individuo, che nella misura in cui i diritti di Dio sono in lui non solo il fondamento dei suoi diritti di uomo,

ma anche dei suoi doveri, di modo che l'individuo : sua volta, non più nell'ordine del Fine ultimo, ma in quello dei mezzi essenziali per tendervi, rimane subordinato alla famiglia ed alla società, come a fini secondari che lo dominano ed esigono da lui che li serva.

Qual è la vera ragione di essere della famiglia in rapporto all'individuo ed alla società?

Poi, quali sono i diritti e i doveri che ne risultano per lei nella società?

Tali sono le due questioni precise alle quali ci proveremo di dare una risposta.

I.

L'INDIVIDUO, LA FAMIGLIA, LA SOCIETÀ.

Quando un archeologo scopre, in una tomba antica, degli anelli sparsi, egli riconosce ben presto, dai loro segni, che essi facevano parte di una stessa catena. Così l'individuo, nell'ordine fisiologico, porta le tracce della sua unità permanente colla razza. Esso non è che un anello nella catena delle generazioni, una maglia nel tessuto sociale.

Questo fatto si trova alla base della *solidarietà fisiologica*, che unisce l'uomo a' suoi antenati, e giustifica essa stessa tutte le altre, in primo luogo la *solidarietà familiare*.

Infatti, la famiglia è il primo ponte gettato dalla natura fra gli individui e la società. Nell'organismo vivente in cui s'incarna la società, e di cui gli individui sono i membri, essa è la cellula madre, o più esattamente la matrice in cui si alimentano ad un tempo gli individui e la società, la quale, d'altronde, glielo rende al centuplo.

Io non devo qui esporre, neppur nelle sue grandi linee, la storia della famiglia attraverso i secoli; mi basta ricordare che limitando lo studio al periodo sto-

rico, si ritrova in tutte le nazioni conosciute la famiglia patriarcale, i cui membri si raccolgono intorno al padre, che è nello stesso tempo il centro, il vincolo e il capo (1).

L'universalità stessa di un tal fatto ci vieta di considerarlo come il risultato di una convenzione fra gli uomini, come l'applicazione di una legge voluta da essi, epperò suscettibile di essere abrogata. Essa ci obbliga, al contrario, a riconoscere che la famiglia è una *istituzione di diritto naturale*, anteriore e superiore alle convenzioni umane. Gli uomini, nel corso dei secoli, secondo i luoghi, hanno senza dubbio potuto darle un ordinamento, ma questo, lungi dal creare la famiglia, l'ha sempre supposta.

Nel corso del secolo XIX, certi sociologi hanno tentato, in nome della scienza, di dare un colpo mortale a questo concetto tradizionale della famiglia. Secondo essi la famiglia patriarcale non risale così lontano nel passato come si crede generalmente; essa non è chiamata a sussistere indefinitamente nell'avvenire, ma non sarebbe che una tappa nel cammino regolare e fatale dell'umanità verso il progresso. Ignota agli uomini fin dall'origine, essa sparirebbe il giorno in cui i bisogni momentanei ai quali essa risponde in modo provvisorio troverebbero, nel progresso stesso della società, una nuova soddisfazione più profonda. Ecco la tesi che in sostanza difendono romanzieri e poeti, pubblicisti e legislatori, sofisti e riformatori.

Essi non appoggiano la loro pretesa che sull'ipotesi

1) Io prendo l'espressione « famiglia patriarcale » nel senso filosofico e non nel senso giuridico e limitato che esprime una modalità di organizzazione familiare che, in fatti, può essere soltanto transitoria. Nel senso giuridico, la famiglia patriarcale raggruppa attorno ad un comune autore fino alla morte tutti i suoi discendenti, i quali restano in potenza, *alieni juris*, sino a questa morte. Alla famiglia patriarcale si oppone ciò che Le Play chiamava la « famiglia stipite »: i discendenti si staccano allora dallo stipite per mezzo del matrimonio, salvo il primogenito che vi rimane unito per perpetuare lo stipite. Sono, queste, modalità storiche che non intaccano l'importanza universale del fatto dell'istituzione familiare, cioè del raggruppamento naturale dei membri della famiglia attorno al padre, che è ad un tempo il centro, il vincolo ed il capo. Noi, dunque, non abbiamo da tenerne conto qui.

evoluzionista generalmente contraddetta su questo punto particolare dall'osservazione, e quindi poco accreditata nel mondo dei dotti. L'ipotesi particolare dell'evoluzione della famiglia patriarcale nei tempi futuri ne presuppone a sua volta varie altre nel passato, per esempio che l'umanità non procede da un'unica coppia, ma ha molte origini; oppure che l'uomo è la risultante perfezionata, sempre perfettibile, di una lunga serie di animali inferiori, il che è lungi dall'essere ammesso universalmente, anche nei focolari di cultura favorevoli al libero pensiero.

Alla vigilia della guerra, è in nome di analoghe ipotesi sulla perfettibilità indefinita della specie umana che i profeti del pacifismo ci promettevano una pace eterna. Mentre i barbari affilavano le armi contro di noi, essi ci invitavano a lasciar tranquillamente irrugginire le nostre nel fodero. Si sa ciò che avvenne e a quali rovine definitive questi fanatici dell'evoluzione sociale poco mancò ci conducessero.

Non ricominciamo quest'esperienza dolorosa sopra un terreno anche più pericoloso, quello della famiglia.

A fianco dei barbari, i quali, *dall'esterno*, mettono in pericolo l'esistenza della società, la Francia oggi si misura *all'interno*, con un nemico ancor più da temere, lo *spopolamento*. Ora gli studiosi riflessivi constatano alla luce dei fatti che questo flagello è dovuto in gran parte ad una disgregazione della famiglia, ad una dissoluzione progressiva de' suoi elementi naturali e costitutivi. È tempo di salvarsi da nuove baie sociali e logiche, che sacrificano i fatti a semplici ipotesi, la realtà al miraggio; non si faccia alla scienza la somma ingiuria di metterla in contraddizione con i dati e le esigenze più autentiche della ragione, illuminata dall'esperienza; nè per nostra colpa spingiamo la società ad un vero suicidio.

Non abbiamo il diritto di addormentarci sul letto morbido delle ipotesi, quando le basi naturali della so-

ietà sono scosse da ogni parte, e la più importante di tutte, la famiglia, minaccia rovina.

Certamente non isdegniamo la scienza; abbiamo per essa un culto, e riconosciamo lealmente il suo incontestabile diritto di vagliare i fatti; tuttavia, in rapporto a fatti ben più importanti che le eccezioni di cui certuni fan pompa per abbagliare e accecare gli ignoranti, noi ci richiamiamo dalla scienza falsa a quella vera ed ascoltiamo maggiormente la ragione.

Io credo che, per mettere un po' d'ordine in una questione che ne esigerebbe molto, si possano legittimamente ricondurre gli insegnamenti tradizionali della ragione alle tre seguenti proposizioni:

Primieramente, nell'ordine naturale e relativo delle tendenze dell'uomo alla vita, la ragione d'essere immediata della famiglia — facendo astrazione dell'interesse personale umano degli sposi — è il figlio, come d'altronde ragione d'essere immediata del figlio è la famiglia.

Secondariamente, la ragione d'essere mediata del figlio e della famiglia è la società che, a sua volta, e per le stesse ragioni della famiglia, ha la sua ragione d'essere immediata nel figlio, cioè nell'individuo.

In terzo luogo, sempre nel medesimo ordine naturale, però questa volta assoluto, delle tendenze dell'uomo alla vita, la ragione d'essere ultima del figlio, della famiglia, della società, non è altro che l'Assoluto, Dio, creatore di ogni vita umana, sia essa individuale o familiare o sociale.

Nulla di più naturale dell'attrattiva reciproca fra l'uomo e la donna, che li spinge a completarsi a vicenda; nulla anche di più legittimo delle soddisfazioni e dei godimenti personali che l'accompagnano.

Si può dire, tuttavia, che la ragione d'essere dell'unione degli sposi, del matrimonio che essi contraggono, e dei vicendevoli diritti che esso loro conferisce, consista in queste soddisfazioni e godimenti personali? Che

esclusivamente per sè gli sposi si uniscono e usano vicendevolmente i loro diritti?

Per rispondere a questa domanda, basta vedere a che cosa conducono naturalmente le relazioni coniugali normalmente costituite, se la volontà degli sposi, male illuminata o perversa, non viene, per atti arbitrari ed immorali, a mettersi in opposizione alle leggi della natura.

Queste relazioni fanno capo al figlio. — Nel piano della natura, interpretato dalla ragione, appoggiata sull'esperienza, il figlio appare come l'immediata ragione d'essere della famiglia. Gli sposi non si uniscono soltanto per godere l'uno dell'altro, ma per dar la vita ad un altro.

Se il figlio è la ragione d'essere della famiglia ovvero trovare però la sua ragione d'essere immediatamente? Nella famiglia o nella società?

Egli ha certamente più bisogno della famiglia che della società, benchè la famiglia richieda la società per provvedere più facilmente e più compiutamente ai bisogni del figlio. Questi trova nella famiglia le risorse immediatamente necessarie al suo sviluppo fisico, morale e intellettuale, come i genitori trovano in lui il compimento indispensabile alla loro vita coniugale. Il figlio, nell'unità del suo essere, è il termine normale di due vite unite per generarlo; la consacrazione permanente della molteplicità nell'unità. Ciò che vi è di passeggero e di caduco nel ravvicinamento di queste due vite che aspirano a fondersi in una sola, di due esseri incompleti, che tendono con ardore a formarne uno solo — uno in una sola carne, in un solo cuore in un solo spirito — il figlio lo rende eterno. Esso è lo specchio in cui queste due intelligenze si riflettono, il crogiuolo in cui questi due cuori si fondono, l'anello magico che avvince queste due volontà, lo strumento delicato sul quale queste due sensibilità accordate l'una all'altra vibrano armoniosamente.

In cambio, il figlio trova ne' suoi genitori di che conservare e svolgere la vita che essi gli hanno data. L'ambiente familiare è il più adatto a' suoi bisogni naturali. La madre lo nutre, e il padre, durante questo periodo delicato per tutti e due, provvede col suo lavoro alla loro sussistenza. Lo stesso avviene della vita intellettuale e morale del figlio, per i legami intimi che la uniscono a quella della sua sensibilità. Nessuno più di una madre degna di questo nome è in grado di formare lo spirito e il cuore del fanciullo, di aiutarlo a pensare conforme al fine ultimo verso il quale egli deve tendere, coi motivi che ve lo spingono, e le regole alle quali egli sarà obbligato, per tutta la vita, di sottomettere la sua condotta in vista di questo fine, in conformità di questi motivi. Ecco in breve l'insegnamento dell'esperienza.

Tuttavia, se il figlio è l'immediata ragione d'essere della famiglia, come questa lo è del figlio, non hanno essi la loro ragione d'essere mediata e ulteriore nella società?

Quando noi parliamo dei bisogni reciproci ai quali la famiglia e il fanciullo devono soddisfare obbedendo alla loro inclinazione naturale, noi ne parliamo sovente un po' troppo astrattamente, come se il padre, la madre e il figlio formassero tra loro un tutto organico irriducibile ad altri tutti che li comprendono, impetetrabile alla loro influenza, bastante a se stesso, perfettamente autonomo. La famiglia così compresa, come l'individuo fuori di essa, è un'*astrazione*, e non corrisponde al fatto.

In realtà la famiglia ha altrettanto bisogno della società quanto l'individuo per soddisfare alle sue necessità, e compiere verso i suoi membri le sue alte funzioni. Riguardo al fine ultimo, che si impone alla coscienza personale degli sposi e del fanciullo, la società rappresenta verso la famiglia, considerata nella sua to-

talità, il gruppo più naturale, più necessario allo sviluppo de' suoi membri, quello che è la famiglia rispetto al figlio; essa costituisce l'ambiente naturale necessario al suo pieno sviluppo. È per mezzo della famiglia che la società acquista uno dei mezzi essenziali messi da Dio a disposizione degli individui che desiderano nelle migliori condizioni umane di condurre la loro vita di esseri ragionevoli e liberi, di tendere ciascuno efficacemente verso il proprio fine.

La famiglia rimane solidale alla società come il fanciullo lo è della famiglia. Ecco perchè, lo ripeto, nell'ordine naturale delle tendenze dell'uomo alla vita, tutti e due hanno la loro ragione d'essere nella società.

I genitori appartengono al figlio; il figlio alla sua famiglia; il figlio e la famiglia alla società, e questa a tutti e due.

Tuttavia, non dimentichiamolo, il ciclo di queste dipendenze reciproche non s'arresta qui. La società non è punto la ragione ultima d'essere dell'individuo e della famiglia, come non è la propria; nè la famiglia quella dell'individuo. *La ragione d'essere ultima dell'individuo, della famiglia, della società è Dio, creatore di ogni essere e di ogni vita umana, individuale, familiare o sociale.* Se si guarda da questo punto di vista assoluto, l'ordine delle dipendenze suddette si capovolge. L'individuo non è più subordinato alla famiglia, nè questa alla società, ma, inversamente, la società lo è alla famiglia, e tutt'e due all'individuo.

Ecco ciò che bisogna comprendere bene, se si vuol giungere a determinare il più esattamente possibile *i diritti e i doveri della famiglia nella società.* Non è in rapporto alla società anzitutto che si può definire la famiglia. Ben prima che la società si costituisse politicamente, la famiglia esisteva e bastava a se stessa, fosse pur con disagio. La storia, ed anche la preistoria, l'attestano con numerosi fatti. Se si vuol definire la famiglia, bisogna farlo *in rapporto all'individuo*, agli

sposi prima, i quali, seguendo l'inclinazione naturale, si uniscono per compiersi, e al figlio, soprattutto, risultato naturale di questa inclinazione.

È vero che le famiglie, nel corso delle età, sotto la spinta dei bisogni più profondi dell'essere umano, sentirono il bisogno di costituirsi in società. Ciò fu anzitutto nell'interesse bene inteso dei loro membri, non della società stessa. Perciò, se si vuol precisare la natura dei rapporti che uniscono strettamente la famiglia alla società, bisogna richiamarsi all'individuo nelle dipendenze essenziali che egli ha col suo fine di essere ragionevole e libero da attuare.

Abbandonato alle sole sue forze e facoltà naturali, l'individuo umano è incapace di condurre pienamente la sua vita umana, di instaurare le condizioni materiali, intellettuali, morali, che gli permetterebbero di compiere il suo destino, di governarsi secondo ragione, liberamente, nella sua qualità di persona umana, in vista delle esigenze del suo fine ultimo, quello che, voluto da Dio, domina la sua attività integrale. Per questo esso fa parte, nascendo, di un gruppo familiare, di questa società naturale, la più perfetta di tutte, che costituisce, in un modo che le è proprio, un tutto organico di cui i coniugi ed il figlio sono le parti, un corpo organizzato di cui essi sono i membri. Similmente, le famiglie isolate sono necessariamente incapaci di assicurare a tutti i membri, ai fanciulli in particolare, tutto ciò di cui essi hanno bisogno per vivere ragionevolmente e liberamente. Per questo motivo, seguendo un istinto particolare, esse si sono organizzate in società, ed hanno cercato di costituire un *Bene comune*, che potesse servire a tutti gli individui che la coscienza chiamava a condurre una vita veramente umana. Da questa doppia subordinazione della famiglia e della società all'individuo, poi dell'individuo alla famiglia ed alla società, dipendono i diritti e i doveri reciproci di queste, come abbiamo già visto che dipendono allo stesso ti-

tolo i diritti e i doveri reciproci della società e dell'individuo.

Dapprima la famiglia è al servizio dell'individuo; essa costituisce l'ambiente naturale in cui può tendere al suo fine di essere ragionevole e libero. È dunque primieramente in rapporto all'individuo che si possono determinare i suoi diritti nella società. Essi sono identici a quelli che essa ha sull'individuo a motivo de' suoi doveri verso di lui. Per poterli adempire, la famiglia, con maggior rigore ancora della società, ha il diritto di esigere da' suoi membri che essi la servano. Ma, siccome la famiglia, a sua volta, ha bisogno della società per compiere i suoi doveri essenziali, essa ha pure da compiere, di fronte alla società, dei doveri della stessa natura di quelli dell'individuo verso di lei.

Ci resta ormai da enumerare questi diritti e questi doveri della famiglia nella società, come pure quelli della società rispetto alla famiglia. Ma ci sia permesso, per farne meglio risaltare l'importanza e la qualità, di opporre al nostro concetto *finalista* della famiglia, interamente dedotto dai rapporti dell'individuo al suo Fine ultimo di essere ragionevole, il concetto *materialista*, che parte dall'*autonomia* dell'individuo per concepire, in nome dei diritti dell'uomo, forzatamente confusi con quelli dell'individuo così definito, la famiglia e la società.

Ben inteso, nell'analisi di questo concetto materialista della famiglia, dovuto alla definizione anch'essa materiale, epperò limitata, dell'individuo, noi non pretendiamo di gettare il sospetto sulle intenzioni di coloro — liberali o socialisti — che lo sostengono, e mettono in pericolo la famiglia, come noi abbiamo visto che essi minacciano di rovinare la società. Noi non giudichiamo che la dottrina stessa e le conseguenze logiche che ne derivano.

Grazie a Dio, la logica non governa il mondo; in pratica, l'interesse familiare e le sane abitudini più

volte secolari immesse dal cristianesimo nei nostri costumi, hanno fortunatamente il sopravvento sui ragionamenti sistematici dei più risoluti partigiani dell'autonomia individuale. Ma se questa posizione dovesse un giorno rovesciarsi e la dottrina dell'autonomia sviluppare tutte le sue conseguenze familiari e sociali, nel volgere di poche generazioni sarebbe finita per la famiglia e per la società.

Infatti, questa dottrina non potrebbe considerare la famiglia come un *tutto* naturale di cui un fine ad un tempo trascendente e immanente agli individui — la propagazione della specie e l'educazione dei figli — organizza interiormente le parti, le congiunge l'una all'altra in modo indissolubile. Per formarsi questo concetto, bisognerebbe negarle l'autonomia individuale e rovesciare tutto il sistema economico, penosamente edificato su quella fragile base, ove noi vediamo che l'individuo nella società non è considerato come una parte di un tutto omogeneo, ma come un tutto in opposizione ad altri tutto, assolutamente libero, d'una libertà illimitata che è fine a se stessa, senza subordinazione di veruna specie. Certo, i partigiani più accaniti dell'autonomia individuale sono obbligati a constatare il bisogno che gli uomini hanno di vivere in società; ma, secondo essi, la società non ha altra cura che quella di tutelare ovunque e in ogni cosa quest'autonomia individuale: essa non rappresenta che una sovrapposizione materiale di individui autonomi i quali fanno tra loro dei compromessi per violare il meno possibile la rispettiva autonomia, e per sostituire, a tal fine, la legalità alla moralità.

Nelle debite proporzioni questa dottrina applica i medesimi concetti alla famiglia. Riconosce che l'individuo ha evidentemente bisogno di essa per nascere e svilupparsi: ma gli sposi hanno un diritto intangibile all'esercizio della rispettiva autonomia: poi quando il matrimonio liberamente contratto, e che può essere del

pari liberamente sciolto, abbia per termine il figlio, sorgerà pei genitori il dovere incondizionato di rispettare anzitutto il suo diritto all'autonomia.

Tuttavia, liberali e socialisti, dopo di avere concordemente fatto dell'autonomia individuale il perno delle loro dottrine sociali, sono di parere diverso circa il miglior metodo da seguire per affermare l'esercizio di questo diritto che essi chiamano ampollosamente: diritto dell'uomo. I liberali stanno per la libertà; i socialisti per l'uguaglianza.

Per ciò che riguarda la famiglia, i liberali non potevano sostenere a lungo la loro adesione all'indissolubilità del matrimonio, principio che colpisce direttamente l'autonomia dell'individuo. O il matrimonio è un *contratto naturale*, il quale una volta conchiuso vincola per sempre la libertà degli sposi, oppure è un *contratto civile, suscettibile di scioglimento*. Ora, « tutti i « contratti, essendo basati sulla libera volontà dei con- « traenti, possono tutti esser sciolti dalla medesima li- « bera volontà. Essendoci messi d'accordo per lo scam- « bio di certi obblighi, noi abbiamo evidentemente il « diritto di metterci ugualmente d'accordo per far ces- « sare questi obblighi. Ci eravamo liberamente legati, « dobbiamo poter liberamente slegarci. Il mutuo con- « senso, che è sufficiente per costituire il contratto, deve « bastare per scioglierlo. Per conseguenza, il contratto « matrimoniale deve poter esser rotto, il divorzio deve « essere ottenuto per mutuo consenso » (1).

Così esige il diritto dell'individuo all'autonomia. Alorchè si esce dal quadro delle leggi della natura e si assimila il matrimonio a un contratto civile, esso ne assume tutte le analogie, e a rigor di logica esige il divorzio per mutuo consenso, e diventa nulla più che una libera unione.

Similmente, e sulla scorta del preteso principio di

(1) GEORGES FONSEGRIVE, *Mariage et Union libre*, Paris, Plon, 1904.

autonomia individuale, gli sposi non son tenuti ad aver dei figli; ciò dovrà dipendere unicamente dalla loro libera volontà, poichè essi non hanno conti da rendere a nessuno. Ma se essi hanno dei figli, non sono liberi di educarli secondo la loro coscienza, poichè e in essi e nel fanciullo il diritto all'autonomia è pari. Occorre che sia lasciata al fanciullo la possibilità di scegliere, quando sarà in età di farlo, le dottrine che meglio si conformeranno col suo diritto assoluto alla libertà di pensare e di vivere.

Se si vuol sapere quali risultati ha dato, dal punto di vista sociale, questo concetto libertario della famiglia, sanzionato dalle nostre leggi e penetrato nei nostri costumi, si legga il libro materiato di fatti e coraggioso che Paolo Bureau gli ha consacrato col titolo: *L'Indisciplina dei Costumi* (1). Esso ci proverà che oggidi « si stringe matrimonio per qualsiasi ragione, eccetto « per aver dei figli e conseguire i fini che la morale « tradizionale assegna al matrimonio »; che « la sterilità sistematica è fedelmente osservata dalla piccola « e media borghesia, le quali gareggiano di zelo neo- « maltusiano coi contadini danarosi, gli artigiani abili « e ordinati, o i funzionari di qualsiasi categoria » (pagina 74); si può dunque sostenere senza esagerazione che l'infecundità volontaria è oggi alla base di tutto il meccanismo della vita sociale. Io non parlo neanche degli aborti criminosi, estesi quanto la pratica dei metodi antifecondativi; nè dell'adulterio il quale, in ogni punto della scala sociale, nelle classi aristocratiche e borghesi, fra i contadini, i lavoratori manuali delle nostre grandi città e dei nostri centri industriali, in certi ambienti d'affari, di commerci e di banche, tende a passare dallo stato di eccezione a quello di regola. « Agli « occhi dei più, scrive P. Bureau, l'adulterio non è « più che un anticipo sul divorzio che lo sposo avrebbe

(1) PAUL BUREAU, *L'Indiscipline des Mœurs*, Paris, Bloud et Gay, 1921 (7 mille)

« sempre il diritto di chiedere, anche senza aver nulla
« da rimproverare al suo coniuge; la condizione del
« quale pare meno interessante dopo ch'egli ha ritro-
« vato il diritto di recuperare la sua libertà » (pag. 87).

Quanto al divorzio, esso corona l'edifizio della nostra istituzione coniugale, quale la dottrina dell'autonomia dell'individuo l'ha accreditata nei costumi dopo averla legittimata in parte nelle leggi. È già assai lontano il tempo in cui quelli che calorosamente impugnavano l'indissolubilità del matrimonio, annunziavano con sfarzosa eloquenza che il divorzio renderebbe più morale il matrimonio!

I fatti non hanno punto giustificato queste ottimistiche previsioni: durante i trent'anni consecutivi all'adozione della proposta di legge del sig. Alfredo Naquet, l'infeccondità volontaria si è molto sviluppata, l'adulterio è divenuto più frequente, e nessuno oserebbe affermare che, nel complesso delle famiglie, la pace e l'armonia regnino più di prima fra i coniugi. Quanto al numero dei divorzi, il suo aumento è sì rapido ch'esso incomincia ad inquietare anche i partigiani più convinti del principio della dissolubilità (p. 88).

Lascio qui da parte le statistiche. Mi basti il ricordare che dal 1884 al 1913 la cifra dei divorzi ufficiali è andata da 4478 a 18.801, cioè al quadruplo in meno di 20 anni.

Si può prevedere qual sia stata, in tali condizioni, la sorte della *media delle nascite*. Essa non fa che diminuire. Più tombe che culle, si diceva già nel 1914.

E la guerra è venuta, più lunga, più accanita, più micidiale di quello che le più cupe previsioni potessero immaginare. Essa ci lascia indeboliti per la perdita del fiore della nostra gioventù: un milione e cinquecento mila giovani sono stati uccisi sul campo di battaglia, o sono morti di malattia o d'accidenti. Accanto ad essi, più di trecento mila altri, storpi o affetti da malattie incurabili, sono assai diminuiti nel loro valore sociale ed economico (pagina 247) (1).

(1) Il *Giornale ufficiale* ha pubblicato recentemente i risultati del movimento della popolazione in Francia nel primo semestre del 1921. Questi risultati attestano una situazione che è poco incoraggiante se ne giudichiamo dai totali paragonati con

Questo, sotto il rapporto della *quantità*, è il risultato più evidente della teoria dei diritti dell'individuo a vivere la vita com'egli l'intende, senza darsi pensiero

quelli del primo semestre del 1920, per una popolazione che risaliva alla cifra di 39.209.766 abitanti al censimento del 6 marzo 1921:

	1920	1921
Matrimoni	333.242	238.185
Divorzi	12.268	15.567
Nascite	424.688	421.180
Nati-morti	19.823	19.874
Decessi	356.728	348.329

Anzitutto si resta colpiti dalla diminuzione enorme di matrimoni che scendono da 333.242 a 238.185. Il che indica una diminuzione di 95.057, facendo così prevedere per quest'anno una seria crisi della media delle nascite.

Pel primo semestre del 1920 l'eccedere delle nascite sui decessi era di 67.940: pel semestre corrispondente del 1921 esso è di 72.151. A dir vero questo miglioramento è soltanto fittizio. Esso non corrisponde ad un aumento di nascite, ma unicamente ad una diminuzione di mortalità.

Uno studio più accurato del movimento demografico permette di affermare che su 90 dipartimenti francesi non ve ne sono che 25, formanti sei grandi regioni, lungo il litorale occidentale, delle nostre frontiere Nord, Nord-Est e Est, che partecipano al movimento ascensionale. Nelle regioni del centro vi è ristagno — l'aumento è talmente insignificante che non si può considerare come tale — mentre in una ventina di dipartimenti, quasi tutti del Mezzodi, la diminuzione, malgrado la guerra, malgrado l'abbondanza di matrimoni degli anni che la seguirono, è flagrante... e vergognosa.

Le regioni prolifiche della Francia sono: la Bretagna, la Normandia (molto meno), il Nord, l'Est, l'Alsazia e la Lorena.

L'eccedenza delle nascite si suddivide come segue:

Bretagna:	Normandia:	Nord:
Côtes-du-Nord 2.382	Manche 900	Somme 1.037
Morbihan 2.393	Orne 123	Aisne 2.230
Loire-Inférieure 1.126	Calvados 921	Pas-de-Calais 6.168
Ille-et-Vilaine 1.527	Eure-et-Loir 517	Ardenne 1.214
Finistère 3.769	Eure 712	Nord 10.163
	Seine-Inférieure 3.503	
Totale 11.197	Totale 6.676	Totale 20.812

Est:	Lorena e Alsazia:
Marne 1.146	Moselle 3.721
Meuse 595	Bas-Rhin 3.350
Meurthe-et-M. 1.632	Haut-Rhin 2.121
Vosges 812	
T.re de Belfort 127	
	Totale 9.192

Totale 4.312

dei diritti della famiglia e della società. La guerra, che ha aggravato oltre misura la situazione demografica della Francia, fu essa stessa un amarissimo frutto della diffusione nella massa di questa teoria libertaria. La Germania non avrebbe avuto l'audacia di assalirla, se quella avesse disposto nel 1914 della sua popolazione normale e numericamente proporzionata al territorio nazionale: 65 milioni d'abitanti invece di 40.

La qualità stessa delle nascite è diminuita. Tutti sanno l'influenza esercitata sulle nascite dai flagelli nazionali, quali l'alcoolismo, la tubercolosi, la sifilide, il cancro, per parlare soltanto dei più importanti. Dal punto di vista morale, il male è peggiore.

La pornografia ha raggiunto in Francia delle proporzioni inaudite sotto il manto della libertà di pensiero. A cominciare dalla stampa che, sotto la doppia forma di giornali quotidiani o settimanali e di giornali illustrati, serve ad una gran quantità di lettori, ogni mattina, il suo piattino di « lussuria » sotto la forma di appendice, di racconto licenzioso o di « passi diversi »

Se noi riuniamo le eccedenze delle nascite di queste cinque regioni, alle quali aggiungeremo il dipartimento della Senna, noi otteniamo le seguenti indicazioni:

Bretagna	11.197
Nord	20.812
Normandia	6.676
Alsazia-Lorena	9.192
Est	4.312
Senna	6.940

Totale 59.129

La media annua dell'accrescimento della popolazione per 1000 abitanti è di 12,46 nel Passo di Calais e la Mosella, di 11,14 nel Nord, 10,60 nell'Aisne, 10,26 nel Basso Reno, 8,76 nel Morbihan. Quanto al dipartimento della Senna, che conta una popolazione di 4.411.691 anime, non dichiara che un aumento globale di 72.751, i 25 dipartimenti suddetti figurano per 59.129. Nei seguenti 65 dipartimenti, non ve ne son che due, l'Oise (1.070) e la Vendée (1.181) il cui aumento sorpassa 1.000 abitanti. L'Allier, le Alpi Basse, le Alpi Marittime, l'Ariège, il Cher, il Corrèze, la Costa d'Oro, la Creuse, la Drôme, le Gard, l'Alta Garonna, le Gers, le Lot-et-Garonne, la Nièvre, il Puy-de-Dôme, gli Hautes-Pyrénées, il Rhône, il Var, il Vaucluse, et l'Yonne, cioè 21 dipartimenti registrano perdite più o meno sensibili, raggiungendo il massimo (659) nel Var.

La cifra della popolazione resta stazionaria nella più gran parte della Francia: 54 dipartimenti nei quali l'aumento complessivo è di 13.622.

con particolari osceni e disegni appositi, l'opuscolo, il libro, l'incisione, la fotografia s'incaricano di sgretolare le coscienze avvelenandole. E questa stampa si vende a vil prezzo e in proporzioni che fanno allibire. Paolo Bureau ha dato su questo punto precisi ragguagli ai quali io rimando il lettore.

Dovremo anche parlare del romanzo, del teatro, dei cinematografi, ove la pornografia fa mostra della sua impudenza? Notiamo a questo proposito che la gioventù delle nostre scuole e dei nostri collegi forma il pubblico preferito da questi impresari d'immoralità. La noncuranza dei genitori, avvalorando quella delle Autorità pubbliche, ha sanzionato quest'opera nefasta e compromesso l'avvenire del paese fin nelle sue più care speranze di rinnovazione morale.

Si aggiunga la diffusione clandestina o pubblica delle idee neo-maltusiane per mezzo della parola o della penna, e si comprenderà la necessità di reagire il più presto possibile contro questo individualismo sfrenato nel quale il preteso diritto di ciascuno all'autonomia non è, in realtà, che la caricatura dei veri diritti dell'uomo.

Ma vi sono forse indizi di resipiscenza? Il socialismo, nella sua forma sindacalista, pur proponendo di sostituire al metodo d'una libertà senza freno quello dell'uguaglianza, per tutelare l'autonomia dell'individuo, non potrebbe porgere aiuto nelle reazioni necessarie. Se esso sogna un ordine sociale in cui lo Stato, per supplire alle famiglie, s'incarichi del mantenimento, dell'istruzione, dell'educazione dei fanciulli, immaginando ingenuamente che ciò darebbe incremento alle nascite, esso condivide, su tutti i punti essenziali che noi abbiamo accennati, gli stessi errori, le stesse responsabilità del liberalismo. La maggior parte dei gruppi sindacali della Confederazione del Lavoro fanno propaganda neo-maltusiana; a lato di essi, i loro bollettini

periodici o i loro organi semi-ufficiali, trasmettono a tutti i salariati il messaggio liberatore (1).

Il favore che questa propaganda incontra fra i lavoratori manuali è confermata dalla più irrevocabile testimonianza, quella della statistica delle nascite in tutti i centri industriali che sono stati vigorosamente « lavorati » da apostoli convinti (p. 481).

Non è dunque sul socialismo, malgrado che alcuni dirigenti del sindacalismo protestino contro la propaganda neo-maltusiana « con ogni mezzo », che ci si può appoggiare per reagire contro la corrente di « lussuria » che trascina le famiglie alla morte per lo sconvolgimento prodotto da individui frenetici difensori della loro autonomia e che si credono sciolti da ogni obbligo morale riguardo alla società come riguardo a Dio.

Potremo almeno contare sull'intervento dello Stato in favore d'una restaurazione morale della famiglia, di un accrescimento normale delle nascite?

Ahimè! Non sembra che una tale speranza sia giustificata. Quanto ai costumi, l'intervento dello Stato è press'a poco nullo: esso non applica neanche le leggi esistenti. A proposito della deficiente applicazione delle leggi a Parigi e in Provincia, M. Bérenger ha fornito i documenti più autentici, più dolorosi. Egli ha potuto constatare « che man mano aumentano i segni della « depravazione e il numero dei delitti, la repressione « diminuisce » (2).

Questa inerzia di chi sta in alto si ritrova ad ogni punto della scala amministrativa. Testimonio, nella strada, d'un fatto ignobile, voi chiamate un agente; questi rifiuta d'intervenire, col pretesto « ch'egli non ha ordini », il che lo dispensa evidentemente d'assicurare l'ordine. In altri tempi, per mezzo di circolari, si raccomandava agli ufficiali pubblici di mostrarsi vi-

(1) PAUL BUREAU, *op. cit.*, pag. 480.

(2) Cfr. *La Réforme sociale*, 1911, 1-16 agosto, p. 129

gilanti: da oltre dieci anni non si è più mandata loro alcuna istruzione.

La stessa inazione alla prefettura di polizia. In ciò che riguarda il teatro, salvo rare eccezioni, essa non ha preso alcuna misura contro gli abusi: benchè al corrente degli scandali che abbondano, essa non fa nulla.

L'inerzia delle Autorità nella repressione del mal costume è evidente anche nella preparazione e applicazione di talune leggi. Dopo che si era constatato che la legge del divorzio aveva fallito allo scopo che il legislatore le aveva assegnato, e invece di accrescere la moralità dell'istituto familiare aveva contribuito potentemente a romperne la compagine, in ogni condizione sociale e in proporzioni incredibili, avrebbe dovuto maturare il proposito di rivedere la legge stessa nel superiore interesse della famiglia e della società. Ma il difendere gli interessi della società a profitto di tutti, male si accorderebbe colla mentalità dei legislatori odierni, i quali non anelano che ad estendere e tutelare la libertà dei singoli a spese della società di cui essi tuttavia dovrebbero essere i tutori.

Si poteva almeno sperare che, alieni dalla revisione della legge del divorzio che dissolve le famiglie sterili, essi rivolgerebbero le loro cure legislative a favorire le famiglie numerose. Niente affatto. Certo i progetti di legge non mancano in questa materia, e il Parlamento, come l'Inferno, resta lastricato di buone intenzioni. Ma tutta questa agitazione si risolve in discorsi, non in atti. Dopo la guerra, per opera di pochi uomini di lucida intelligenza e di rara energia, si riuscì ad ottenere qualche lieve mitigazione agli enormi carichi fiscali che pesano esclusivamente sulle famiglie numerose: nient'altro. Nella nostra società democratica l'uomo celibe è re. La maggior parte delle leggi sono promulgate in suo favore, leggi economiche, industriali, commerciali, successorie, nelle quali si manifesta l'in-

curia dello Stato a riguardo delle famiglie numerose; esse portano quasi tutte l'impronta del più genuino individualismo.

Si direbbe veramente che lo Stato, ossessionato anch'esso dalla cura di tutelare a qualunque costo i sacri diritti dell'individuo all'autonomia, non pensi mai alla portata sociale delle leggi ch'egli decreta: si direbbe che è in lui un'inabilità di comprendere come, per favorire un individuo o una classe d'individui, esso ne sacrifica milioni d'altri al pari interessanti, aventi i medesimi diritti; sembra pure che esso ignori come la libertà per tutti, col Bene comune per garanzia oggettiva, sia il solo mezzo per assicurare a ciascuno la libertà.

Tuttavia è giusto il notare che l'opinione pubblica appare turbata dinanzi ad un tale stato di cose, in seguito di che i nostri legislatori si affannano per concedere un premio alla natalità, per risolvere la grave questione dei tuguri, di trovare degli alloggi convenienti alle famiglie numerose, per facilitare ad esse l'educazione dei figli, per combattere l'alcoolismo, la tubercolosi e le altre malattie sociali. Ma queste intenzioni permangono ancora allo stato di progetto di legge, e, senza voler scoraggiare la buona volontà altrui, è lecito dubitare che la restaurazione morale della famiglia molto si ripromette da questi mezzi materiali.

Il rimedio deve soprattutto esser morale. Bisognerebbe, anzitutto, riuscire a commuovere le coscienze, e riaccendere in esse il senso sociale. Su questo punto la mancanza dello Stato è di nuovo evidente. Col pretesto che non gli appartiene di addottrinare le menti, esso si ritrae in disparte sotto le comode sembianze della neutralità della scuola, e non si accorge che la neutralità stessa è indizio di una dottrina, quella dell'autonomia dell'individuo. Convinto che l'individuo è autonomo, assolutamente libero di orientare la sua vita come gli

piacerà, lo Stato non vuole imporgli alcuna coazione, sia pur razionale. In ciò esso si diparte dall'insegnamento della natura, la quale, avendo dotato l'individuo di libertà e ragione, gli impone di esercitare la prima sotto il dominio della seconda e in conformità delle legittime esigenze d'una società in cui ciascuno ha il diritto di far assegnamento sul concorso di tutti, per mezzo del Bene comune, con lo scopo di realizzare il proprio fine; ed è consentito di rivendicare i diritti dell'uomo alla sola condizione di compierne i doveri. Dopo gli esperimenti deplorabili a cui ci ha condotto la dottrina dell'autonomia individuale, lo Stato ha non soltanto il diritto, ma il dovere di ritornare a questa dottrina razionale; nè tema di opprimere le coscienze ciò facendo. Esiga che, nelle sue scuole, le si dia un posto d'onore, che s'insegnino ai fanciulli i principii pei quali si diventa uomini; che s'insegni loro a tener conto delle leggi naturali circa i rapporti dell'individuo con la famiglia e la società; a non parlare dei diritti dell'uomo che in rapporto ai suoi doveri verso Dio, se stesso ed il prossimo. Questi insegnamenti ne alimenteranno le virtù umane e civiche e li disporranno all'esercizio delle diverse professioni assai meglio di quanto lo possa fare quella farragine di nozioni di letteratura, di matematica, di storia, di geografia che essi inghiottono senza aver il tempo di assimilare.

Del resto, qualunque sia per essere la via che lo Stato prenderà, sotto la pressione degli avvenimenti e dell'opinione pubblica, per restituire alla famiglia, nelle coscienze e nella vita sociale, il posto che le spetta per diritto, tocca a noi cattolici di reagire, sia nella casa come nella scuola, contro tutto ciò che ha potuto contribuire a screditarla; e mediante il ritorno alla vera dottrina degli umani destini, riaccendere nelle coscienze il sentimento dei diritti e dei doveri della famiglia nella società.

Quali siano questi suoi diritti e doveri; e di poi, quali siano quelli della società riguardo alla famiglia, è la duplice domanda alla quale noi cercheremo di rispondere brevemente e nel modo più chiaro possibile.

II.

I DIRITTI E I DOVERI DELLA FAMIGLIA NELLA SOCIETÀ.

Noi rifiutiamo come contrario agli insegnamenti della ragione e dell'esperienza il falso dogma dell'autonomia individuale.

L'individuo è libero, sì, ma nei limiti tracciati dalla ragione e sotto il suo dominio. Non è libero di scegliere il suo Fine ultimo. È diritto di Dio l'imporglielo: è dovere dell'uomo di sottomettervisi, però con tutta libertà, poichè egli conserva, persino nella sua spontanea adesione alle esigenze di questo Fine, il potere radicale di sottrarvisi, a suo rischio e pericolo.

E neppure egli è libero di rinunciare, nel tendere a questo Fine, a certi mezzi essenziali, quali la società e la famiglia. Questa, come abbiamo detto, è come la matrice della società, di questa società politica senza la quale l'individuo vegeterebbe miserevolmente. Egli ha dunque bisogno tanto dell'una quanto dell'altra; in certo qual modo ha più bisogno della famiglia che della società, poichè egli ha bisogno della prima per esistere, e della seconda per meglio esistere.

La famiglia è il vero anello d'unione naturale fra la società e l'individuo; senza di essa non vi sarebbe nè l'una nè l'altro. Tuttavia la loro dipendenza assoluta dalla famiglia non impedisce reciprocamente, e sotto altri rapporti, la dipendenza di questa dall'individuo e dalla società.

La famiglia costituisce un tutto organico di cui gl'in-

dividui — coniugi e figli -- sono i membri; se essa ha il dovere di aiutarli a raggiungere il Fine ultimo che domina la loro attività di esseri ragionevoli e liberi, essa ha pure il diritto, fondato inoltre su questo dovere primordiale, di esigere da essi di lavorare per fornirle tutto ciò di cui ha bisogno per compiere una funzione sì alta, del tutto provvidenziale.

D'altra parte gl'individui non potrebbero adempiere convenientemente i loro doveri verso la famiglia, se con essa e per essa non vivessero in società. È questo un fatto d'esperienza per qualsiasi persona riflessiva.

Ciò posto, e partendo dal dovere assoluto dell'individuo di vivere da uomo, di conseguire il suo Fine ultimo mediante la sottomissione costante della sua attività razionale alle esigenze del Fine, si potrà ora determinare la qualità e l'estensione dei diritti e dei doveri della famiglia nella società, e reciprocamente quella dei diritti e dei doveri della società verso la famiglia.

Diritti della famiglia nella società. — La famiglia ha anzitutto *diritto all'esistenza*; intendo dire che, considerando semplicemente l'attrattiva naturale che presiede alle relazioni dei sessi, ogni individuo è libero di fondare una famiglia, non soltanto per perpetuare la specie, ma anche nell'interesse superiore e umano dei coniugi. Se l'istituzione matrimoniale avesse puramente in mira di assicurare degli interessi materiali o delle soddisfazioni sensibili, si potrebbe forse spiegare con ciò l'unione transitoria e libera dell'uomo e della donna; ma rimarrebbe inspiegabile l'istituto della famiglia inteso nel senso di un tutto organico, del quale non è permesso, una volta che è costituito, di dissociare le parti. Ma perchè questi interessi e queste soddisfazioni sono essi stessi legati ad interessi superiori, quelli dell'anima, l'attuazione o la ricerca dei quali esigono abitualmente questa associazione mutua e perma-

nente dell'uomo e della donna, il diritto della famiglia all'esistenza s'impone come un diritto naturale.

Del resto, non è possibile una società senza un'organizzazione della famiglia che abbia il carattere d'un *tutto indissolubile*. Ora, se è provato dall'esperienza — non è necessario ripeterne qui la dimostrazione — che neppure l'individuo può senza il concorso della società attuare il suo Fine ultimo di essere ragionevole e libero, il suo diritto a fondare una famiglia acquisterà un accrescimento di forza dal diritto all'esistenza della società stessa, per gli stessi motivi della famiglia, in rapporto al sacro dovere dell'individuo di vivere pienamente la sua vita umana, quale Dio l'ha voluta creandolo a sua immagine. Ma questo diritto a fondare una famiglia, per quanto naturale, corrisponde esso ad un dovere da parte di ogni individuo, in ogni circostanza?

Così sarebbe, evidentemente, se il matrimonio apparisse come il solo mezzo efficace per ogni individuo di compiere i suoi doveri verso Dio, se stesso e il prossimo. Ordinariamente, bisogna convenirne, il matrimonio è per gl'individui il mezzo normale di condurre la loro vita umana nella società di cui essi fan parte; tuttavia, eccezionalmente, può avvenire che il celibato rappresenti per certi individui un mezzo preferibile al matrimonio, senza pregiudizio, anzi con vantaggio della stessa società.

Quest'osservazione si applica al *celibato religioso*. Per comprendere il nostro pensiero, basta, continuando nel metodo fin qui seguito, mettersi dal punto di vista del Fine ultimo dell'uomo, e dei diritti di Dio sulle sue creature.

Se il Fine comanda ovunque i mezzi; se la società stessa, come la famiglia, considerate in rapporto al Fine ultimo dell'uomo, che domina e regola tutta la sua attività di coscienza, tutti i suoi doveri personali e sociali, non sono altro che dei mezzi posti da Dio a disposizione degli individui per conseguire il medesimo

fine, non si potrà condannare il celibato in nome dei bisogni sociali. Senza dubbio la società ha dei diritti sugli individui, ma dei diritti che sono subordinati ai loro doveri essenziali e personali verso Dio. Essa non avrà quello di esigere da tutti il matrimonio, se questo non costituisce per tutti un mezzo di vita superiore; se soprattutto il celibato di alcuni si dimostra più favorevole che nocivo al fine a cui essa aspira, al Bene comune.

Qui, come sempre e in ogni caso, la grazia non distrugge la natura; si dovrebbe anzi dire, che l'eccezione anche questa volta — poichè il celibato religioso è eccezionale — conferma la regola. A conforto di coloro che mostrano di turbarsi per le conseguenze sociali della dottrina cattolica che esalta la verginità, è opportuno ricordare che la quantità delle vergini e dei sacerdoti che si consacrano a Dio resterà sempre infima in confronto di quella degli uomini e delle donne che si uniscono in matrimonio.

Ma l'argomento va considerato da un punto di vista più elevato. Al di là d'una questione di fatto, vi è quella di principio. Una volta posti i diritti incontestabili di Dio sugli individui, il dovere che ne deriva per essi di tendere al loro ultimo fine compiendo la volontà di Dio in ogni cosa, chi oserebbe rifiutare ad un'anima di abbracciare volontariamente il celibato religioso se essa vede in ciò l'unico mezzo per essa di compiere la volontà di Dio, di conseguire la sua salvezza?

« Rendete a Cesare ciò che è di Cesare, ha detto il Cristo, e a Dio ciò che è di Dio », tanto più che Cesare, e qui intendi la società, non ha nulla da perdervi, ma tutto da guadagnare: imperocchè questo celibato imposto dalla Chiesa agli uomini che si consacrano a Dio, oltre ad avere un valore personale specificamente religioso, racchiude pure un grande valore sociale.

Il Bene comune della società, infatti, esige anzitutto

la moralità dei suoi membri. Funzione della giustizia sociale è appunto di subordinare al Bene comune gli atti di tutte le virtù individuali. I religiosi che, per vocazione, s'impegnano volontariamente al celibato e fanno professione di spingere l'esercizio della moralità umana fino all'ultimo limite della rinuncia e del sacrificio, per motivi divini, sono dunque da annoverare fra i migliori cittadini, e contribuiscono largamente all'equilibrio etico della società, al mantenimento e al progresso del Bene comune.

Inoltre, essi diventano esempi viventi d'eroismo al cospetto del mondo dei mediocri.

Riguardo alle discipline sessuali, i volontari della castità perpetua compiono il magnifico ufficio di allenatori e di campioni, e a questo titolo meritano anch'essi, a lato dei genitori di numerose famiglie, il titolo di padri della patria (1).

Aggiungasi che il loro modo di vita conferisce loro autorità nel richiamare al dovere i celibi o le persone unite in matrimonio, che se ne dipartono per puro egoismo. È vero che, fra questi ultimi, si trovano persone abbastanza scarse di criterio per obbiettare che toccherebbe ad essi a dare buon esempio sposandosi e avendo dei figli. Ma le persone sincere, quelle che sanno per esperienza quanto costi il liberarsi per tutta la durata della vita dalla servitù dei sensi, rimprovereranno piuttosto se medesimi della propria fragilità sessuale, e troveranno nel luminoso esempio del celibato religioso un motivo vivente di sfuggire a questa servitù; e se celibi o sposati unicamente per la ricerca del piacere, un incoraggiamento al matrimonio e all'imperioso dovere della figliuolanza.

A fianco di questi celibi volontari, la cui vocazione è la negazione stessa dell'individualismo, ve ne sono altri che meritano, qualche volta ammirazione, e sempre

(1) PAUL BUREAU, *op. cit.*, pag. 334.

almeno pietà e rispetto (1). Sono i celibi « forzati » per motivi di salute, o in seguito a circostanze sociali indipendenti dalla loro volontà. I primi fanno il loro dovere non usando del diritto al matrimonio; essi si astengono così dall'aggravare l'onere sociale del mantenimento di fanciulli malati che nascerebbero dalla loro unione, e di cui i nostri ospedali sono purtroppo pieni. Si può ben deplorare che tutti gli alcoolici, i tubercolotici, e altri ancora, non abbiano sempre questo coraggio sociale, e che la società non abbia ancora trovato, per conto suo, i mezzi legali per costringerli a quest'astensione, pur tutelando i loro legittimi diritti.

Quanto ai celibi che si rassegnano al celibato soltanto perchè non possono contrarre matrimonio, essi sono da compiangere, e io vorrei, come uno di essi me ne esprimeva recentemente il desiderio, che la nostra amorevolezza fraterna si estendesse sino ad alleviare il peso dell'involontaria loro vita solitaria. Bisognerebbe offrir loro la possibilità di adoperare, fuori del matrimonio, quelle energie che sentono agitarsi in essi e compensare con soddisfazioni d'un altro ordine, intellettuali e morali, direi anche materiali, quelle che loro verrebbero dalla famiglia se le circostanze permettessero loro di formarla.

Disgraziatamente, esiste a lato, o piuttosto al disotto di questi celibi volontari o forzati, che, a modo loro, rendono servizio all'umanità, un esercito di celibi vergognosi che non adottano il celibato se non per sottrarsi al peso del matrimonio senza però rinunciare ai suoi piaceri. È questa una delle più grandi piaghe sociali e la manifestazione più spudorata dell'individua-

(1) Questa enumerazione non è restrittiva. Io ho insistito sul « celibato religioso » perchè di tutti i celibati volontari è il più sconosciuto e il più contrariato. Ma io non dimentico che vi sono altri celibi volontari il cui celibato non solo non diminuisce, ma aumenta piuttosto il valore sociale di quelli che lo abbracciano, per esempio i celibi per dovere di famiglia, o per bisogno d'apostolato intellettuale, o caritatevole.

lismo. Qui ancora, dall'autonomia individuale, si vuole arguire una pretesa libertà per ciascuno di disporre a modo suo della propria vita, o piuttosto di disgregarne l'ordine naturale a spese di tutti. Ciò è assurdo. La soddisfazione incondizionata dell'istinto del piacere è nell'individuo l'esaltazione della sua « animalità » contro i diritti di Dio e contro i veri diritti dell'uomo. I nostri diritti nascono dai nostri doveri. Se tutti abbiamo il dovere di adeguarci al nostro fine ultimo di esseri ragionevoli e liberi, non abbiamo la libertà di impiegare perfino la ragione alla soddisfazione irrazionale e colpevole dei nostri istinti animali. Di più, noi viviamo in società per soddisfare ai nostri bisogni più profondi, quelli dell'uomo; ora, la società diventa incapace di assisterci a questo fine qualora gl'individui che la compongono rifiutino di subordinare al Bene comune gli atti di tutte le virtù e per egoismo si diano in braccio ad ogni vizio. Oltre l'immoralità vergognosa, che consiste nel mettere il celibato unicamente a servizio della sensualità, vi ha anche una flagrante ingiustizia da parte di questi celibi senza vergogna, nel rifiutare di formare una famiglia, di dare alla società i figli di cui essa ha bisogno. Ritorneremo su questo punto importante quando parleremo dei doveri della famiglia. Ma solo per accennarlo, è tollerabile che nella società siano i celibi a fare la legge o — quel che è lo stesso — che la maggior parte delle nostre leggi siano decretate in loro favore? Da molto tempo si aspetta che cessi una tale anomalia, e si invoca che in difetto di provvedimenti da parte dell'Autorità, la quale non osa prendere su questo punto alcuna iniziativa generosa e salutare, le famiglie numerose si associno e urgano coll'impeto della loro massa per commuovere l'opinione pubblica, e, per mezzo di essa, obblighino lo Stato ad aver esso pure coscienza delle proprie responsabilità, ed a rovesciare, se fosse necessario, da cima a fondo, tutta la legislazione che ri-

guarda l'istituzione familiare e la mente in pericolo in un con la società.

Tuttavia, prima di parlare dei doveri della famiglia nella società, ci resta ancora da segnalare due dei suoi diritti essenziali, fondati nel gran dovere che hanno gl'individui di sottomettersi, da esseri ragionevoli e liberi, alle esigenze del loro fine, al diritto imprescrittibile che ha Dio di essere conosciuto, amato e servito dalle sue creature.

Si tratta del *diritto*, per ogni famiglia normale, di *aver dei figli*, e in seguito *di educarli in conformità alla volontà di Dio*, diritto espresso dalla natura ragionevole dell'uomo, o dalla sua elevazione all'ordine soprannaturale. Insisterò su quest'ultimo a proposito dei doveri della società verso la famiglia.

Ogni famiglia normale ha il diritto d'aver dei figli, poichè la propagazione della specie è uno degli scopi del matrimonio. Può sembrare paradossale, a tutta prima, il reclamare per la famiglia il diritto d'aver dei figli, quando tale è propriamente il suo dovere, nella misura delle sue possibilità morali e materiali. Ma il diritto di cui noi parliamo qui è d'indole simile al dovere dell'individuo di fronte al suo Fine.

Infatti, il diritto naturale della famiglia all'esistenza le viene da quello che domina ogni individuo, cioè di tendere al fine ultimo della sua attività umana nelle condizioni personali e sociali mercè le quali ha più probabilità di riuscirvi. Ora, la famiglia concreta certamente nella maggior parte dei cittadini una di queste condizioni, poichè il celibato, considerato come mezzo di conformare meglio la propria volontà a quella di Dio, è un'eccezione. La famiglia senza figli è una istituzione naturale che perde una delle sue ragioni essenziali di essere. L'individuo che forma una famiglia ha dunque il diritto d'aver dei figli; egli ha pure quello di esigere, in nome dei fini inerenti all'istituzione familiare, che la società gli permetta di esercitare il suo di-

ritto e di praticare il suo dovere, fornendogli i mezzi di farlo. Certamente la società verrebbe meno a tutti i suoi obblighi se, per colpa sua, gli individui fossero impediti d'aver dei figli o di allevarli convenientemente, per mancanza di che nutrirli, vestirli o alloggiarli.

Coloro che si sono imposti la delicata missione di richiamare le famiglie cattoliche al gran dovere della proliferazione, si urtano quasi sempre ad obiezioni di questo genere: « Come volete che diamo la vita a figli « che siamo incapaci di allevare nelle condizioni sociali « in cui noi dobbiamo vivere? Noi non potremmo assicurarne la loro esistenza materiale, ancor meno dar loro l'educazione intellettuale e morale che li metta « in grado di vivere come si conviene a uomini liberi « e a cristiani ».

Obbiezione il più delle volte speciosa, in cui si rivela un'incredibile paura di vivere, ma che contiene, ahimè, un fondo di verità. Il diritto delle famiglie ad aver dei figli, come il dovere corrispondente, è ostacolato, se non reso nullo, da un organamento sociale difettoso che, interamente imbevuto d'individualismo, non provvede nè al bisogno della società di aumentare la sua popolazione, nè ai veri diritti che ha l'individuo di accrescere la sua famiglia. Di qui quelle leggi disumane e antisociali che favoriscono esclusivamente i celibi e opprimono le famiglie numerose. Le questioni d'igiene, di abitazioni a buon mercato, di sgravamento d'imposte, di salari, d'insegnamento, son lasciate da parte: quando si prende a trattarle lo si fa per motivi che hanno sì scarsa attinenza coi veri diritti dell'uomo presenti in ogni individuo e colle esigenze del Bene comune, che le discussioni non sono quasi mai coronate dall'azione, o, quando hanno esito, esso è tale da disanimare le famiglie, soprattutto quelle che con qualche fondamento possono invocare l'argomento della loro povertà od angustia per rinunciare al loro diritto, e sottrarsi ad un tempo al dovere corrispondente.

Riappare qui il lato specioso dell'obbiezione che ho ricordato or ora. Ma l'esperienza non prova essa al contrario che quasi sempre il mezzo più sicuro di sfuggire alle angustie materiali consisterebbe nell'avere molti figli? Il problema resta difficile da risolvere nell'insieme, perchè esso vien proposto nel particolare: invece di una questione di principio se ne fa una di specie. Non si può dire a tutte le persone che vivono nella miseria o nelle strettezze: « Generate molti figli, « e tutto andrà bene ». Si può soltanto invitarli a tener conto delle loro possibilità materiali e morali per averne: poi, nel caso in cui, per ragioni di salute, di fortuna, di alto costo della vita, di scarsità di abitazioni, e via dicendo, essi rivendicassero il diritto di non averne che un piccolo numero, si deve ricordar loro che ragioni di questa fatta non dispensano i coniugi dai loro doveri, intendo dai doveri che sono inerenti per il fatto dell'unione coniugale.

Cerchiamo ora di determinare la natura e l'estensione di questi doveri della famiglia nella società: ciò ci aiuterà ancor meglio a comprendere la qualità dei suoi diritti.

Doveri della famiglia nella società. — Prendiamo una famiglia normalmente costituita, e per maggior chiarezza nell'esposizione di questo difficile argomento, una famiglia cristiana composta di marito e moglie che credono non soltanto a fior di labbra alle verità della Fede, ma son risolti ad ispirare ad esse la loro vita interiore e la loro condotta. Supponiamo inoltre che tutti e due godano di buona salute ed abbiano di che vivere e allevare una numerosa famiglia. Come porre alla loro coscienza, davanti a Dio e davanti agli uomini, nella società di cui fanno parte, il problema dei loro doveri coniugali?

Poichè la carità li obbliga a subordinare al Bene divino, che è il loro Fine ultimo, gli atti di tutte le virtù

che la giustizia sociale, sotto l'impulso della carità, deve in pari tempo subordinare al Bene comune della società, è sotto questo duplice aspetto di carità e di giustizia ch'essi devono considerare l'adempimento integrale dei loro doveri di coniugi.

Il primo che li riguarda e che è comune a tutti, anche fuori del matrimonio, è *un dovere di temperanza*. Nessuno ha il diritto, in qualsiasi condizione, di dispensarsene: la ragione, al pari della Fede, per motivi analoghi, ce ne fa un obbligo. Questo dovere consiste a non peccare per eccesso nè per difetto, nella ricerca dei godimenti della sensibilità, a non astenersene senza ragione, come a non moltiplicarli in modo irragionevole. Noi non siamo nè angeli, nè bestie. Per conseguenza, salvo il caso eccezionale d'una vocazione o di una necessità che, col soccorso della grazia, obbliga l'individuo ad astenersi dai godimenti sensibili anche più legittimi, vi è pericolo nel sacrificare completamente le esigenze del corpo a quelle dello spirito. Ma noi abbiamo ancor meno il diritto di eguagliarci ai bruti, di sacrificare deliberatamente la vita dello spirito a quella del corpo, e rovesciando l'ordine della natura stabilito da Dio, di dare alla sensibilità il valore di fine quand'essa non è evidentemente che un mezzo, tra tanti altri, per conseguire il nostro ultimo Fine, e vivere da esseri ragionevoli e liberi. La sensibilità, in questo caso, si cambierebbe in sensualità: essa diventerebbe un peccato grave ad un tempo contro la natura e contro Dio.

Anche nel matrimonio, la temperanza è una virtù personale che obbliga ambi i coniugi in nome della carità che ciascuno deve a se stesso nei suoi rapporti con Dio. In nessun caso essi possono arguire dal diritto di disporre corporalmente l'uno dell'altro che loro conferisce il matrimonio, per mancare a questo dovere. E nemmeno possono arguire da questo dovere per privare, senza ragione, l'uno o l'altro del suo diritto.

In virtù del contratto che li lega indissolubilmente

dinanzi agli uomini e dinanzi a Dio, i coniugi sono obbligati, per giustizia, di darsi l'uno all'altro; secondo l'espressione della Scrittura, « essi saranno due in una carne sola ». Ma questo dono di sè, e il diritto che ne risulta per ciascuno di essi, non è assoluto. La ragione e la carità gli impongono dei limiti. Prima di doversi l'uno all'altro, i coniugi personalmente si devono a se stessi e a Dio. Nessuno di essi ha il diritto di peccare personalmente contro la temperanza, nè di esporre l'altro a farlo, col pretesto che secondo giustizia hanno il diritto di disporre l'uno dell'altro; inversamente, nessuno di essi può privare l'altro di questo diritto, col pretesto di temperanza personale, quando però quest'altro ha l'intenzione di compiere il proprio dovere.

Senza dubbio la giustizia in ogni stato di causa è subordinata alla carità, tuttavia la carità non deve annullare la giustizia. I coniugi, nei loro rapporti, sono obbligati di rispettare i diritti di Dio su ciascuno di essi prima di rispettare reciprocamente i diritti dell'uomo; essi sono obbligati, in nome della ragione e della carità, a praticare la temperanza senza la quale essi comprometterebbero la loro salvezza; ma questa pratica personale e mutua di temperanza non li libera dai loro doveri di giustizia, nè sopprime il loro diritto. Essi hanno quello di esigere l'uno dall'altro il dono di sè, in giustizia, o di rinunciarvi di comune accordo, ma nei limiti tracciati dalla virtù della temperanza, in nome della carità cristiana. In nessun caso essi hanno la libertà di mancare ai doveri essenziali di uomini onesti o di cristiani nell'esercizio dei loro diritti.

È da questo primo punto di vista dei rapporti della temperanza e della giustizia particolare nella vita coniugale che la Chiesa, d'accordo con la ragione, condanna la sensualità dei coniugi e tutto quanto vi si riferisce: l'infecundità sistematica, le pratiche fraudolente, l'incontinenza sotto qualsiasi forma.

Non ne segue mica, come pretendono quelli che ap-

positamente intricano il problema, che adunque, per obbedire alla natura, gli sposi non debbano mai limitare il numero dei figli, ma averne quanti è possibile. Esistono dei motivi ragionevoli e urgenti di limitazione volontaria come la salute della moglie o del marito, la modicità delle sostanze, la ristrettezza dell'abitazione e anche, a non voler considerare che l'aspetto teorico della questione, per il caso chimerico in cui tutte le famiglie generassero il maggior numero possibile di figli, l'eccesso di natalità che romperebbe l'equilibrio sociale fra la popolazione e la sussistenza. Per tutti questi motivi i coniugi hanno il diritto di limitare il numero dei figli; tuttavia ciò non potrà farsi in modo che rechi detrimento ai loro doveri di uomini onesti e di cristiani, mancando deliberatamente alla temperanza e per conseguenza alla carità che li unisce personalmente e mutualmente.

È un errore grave il sostenere che fra i coniugi sia impossibile la continenza, pur ammettendo ch'essa sia difficile.

Manifestamente, scrive P. Bureau, la continenza dei coniugi è il solo mezzo di correggere l'eccessiva fecondità, e all'infuori di questo mezzo, ogni precauzione e ogni misura antifecondativa devono essere condannate (1).

Cristianamente parlando, questa conclusione è categorica. Il precetto della temperanza è accompagnato dal dono soprannaturale d'una virtù o grazia che mette i coniugi in grado di adempiere il precetto. Senza dubbio è necessario che la loro intelligenza e la loro volontà siano state educate cristianamente; certo noi non reagiremo in un giorno solo contro i pregiudizi e le pratiche del neo-maltusianismo che hanno asservito troppe coscienze cristiane. I genitori che non si sentono nè il coraggio nè la forza di reagire ad un tratto contro la loro

(1) PAUL BUREAU, *op. cit.*, pag. 463.

sensualità, lavorino almeno a risanare e a fortificare la coscienza dei loro figli, di tutti coloro che domani dovranno formare una famiglia ed accrescerla.

Ma il problema delle relazioni coniugali non sta tutto in questo duplice aspetto dei suoi rapporti colla temperanza e colla giustizia particolare, da noi considerato fin qui. Quando al mondo non vi fosse che una sola famiglia cristiana, i coniugi dovrebbero considerarla così. Ma le famiglie come gli individui vivono in società e usufruiscono del contributo di tutte al Bene comune. A lato del loro diritto di parteciparvi, vi è dunque il dovere di contribuire ad esso: quello fra gli altri di dare alla società i figli di cui essa ha bisogno per poter compiere il suo ufficio verso di tutti. È un dovere di *giustizia sociale* che s'aggiunge agli altri due. Nessuno, durante la guerra, quando il Bene comune era minacciato, ha posto in dubbio il dovere delle famiglie di dare i figli alla Patria. Non è forse altrettanto chiaro quello di darle, in tempo di pace, i figli di cui essa ha bisogno per restaurare il Bene comune impoverito?

Dianzi, io enumeravo le ragioni private, ma plausibili, di restrizione volontaria mediante la pratica della continenza. Questa enumerazione ne vuole una seconda, quella delle ragioni d'interesse generale che militano, al contrario, in favore d'un aumento normale e progressivo delle nascite. Quanti coniugi, anche cristiani, che hanno la salute e la ricchezza, si lusingano di viver da cristiani mentre per puro egoismo, per salvaguardare quei loro beni, rifiutano di aver dei figli o si rassegnano a non averne che uno!

Se a questa rassegnazione vanno unite pratiche colpevoli da parte di uno dei coniugi, o di tutti e due, non soltanto essi peccano indirettamente contro la carità mancando alla temperanza e alla giustizia particolare, ma peccano direttamente contro la giustizia sociale; essi espongono a pericolo il Bene comune e sono la causa per cui i loro concittadini non trovano più in una società

scardinata, disarmata per colpa loro, tutto ciò a cui hanno diritto i loro fratelli in umanità e in divinità, per condurre una vita umana degna di esseri ragionevoli e liberi.

Le difficoltà insormontabili che ai nostri giorni premono la Francia per insufficienza di popolazione rispetto ad altre nazioni superpopolate, permettono di giudicare dell'importanza di una virtù, come la giustizia sociale, che alle famiglie cristiane impone il dovere di diventare numerose; e dimostrano la gravità del peccato che commettono quelli che, per egoismo, senza validi motivi, ricusano d'aver dei figli, accompagnando sovente questo rifiuto con pratiche sensuali che mettono in pericolo insieme al loro bene privato il Bene comune e soprattutto il Bene divino che ne è la più sicura garanzia.

Certi economisti liberali si sono provati a porsi, in via eccezionale e con un'illogicità che li onora, dal punto di vista sociale, per determinare il numero di figli necessari ad una società che non vuol morire. Essi l'hanno fissato a tre per famiglia, e hanno insinuato che, una volta raggiunto questo numero, la libertà individuale, con quanto essa trascina seco di libertà colpevoli, poteva legittimamente riprendere i suoi diritti. Noi non possiamo accettare nè simili principii nè tali conclusioni. Ammettendo anche, e pare falso, che la società scamperebbe dal disastro se ogni famiglia generasse tre figli, due per sostituire il padre e la madre, il terzo per coprire il rischio degli altri due, noi neghiamo che la libertà individuale possa riprendere ciò che dicesi impropriamente i suoi diritti, poichè, in ogni ipotesi, la libertà resta sottomessa alle esigenze della carità che coordina tutte le virtù morali, compresavi la temperanza. Supponendo anche che la giustizia dispensasse i coniugi da certi doveri in nome di quelli ch'essi avessero compiuti, la carità annullerebbe questa pretesa esenzione coll'imporre la continenza ai coniugi decisi di non aver più figli. Essa li obbligherebbe a subordi-

nare, in ciascuno di essi, i diritti dell'uomo ai diritti che Dio ha di essere amato nel modo che gli piace, mediante la pratica di tutte le virtù che fanno l'uomo onesto e il cristiano.

Tali sono, ricondotti ai punti essenziali, i doveri delle famiglie cristiane viventi in società. Ve ne è un altro che riguarda non più ogni famiglia in particolare, ma tutte insieme, soprattutto le famiglie numerose, ed è il dovere di associarsi per ottenere dai poteri pubblici il necessario intervento in loro favore.

Questo diritto di associazione è irrefutabile. Il valore sociale delle famiglie numerose paragonato a quello dei celibi vergognosi, o delle famiglie senza figli o con un figlio unico, è così superiore da legittimare da parte delle famiglie numerose la richiesta di condizioni di vita sociale adeguate all'adempimento dei loro doveri. Si tratta qui di una questione di giustizia distributiva a cui non si è prestata la dovuta attenzione in una società come la nostra, nella quale la maggior parte delle leggi favoriscono i celibi. Dopo qual numero di figli le famiglie possono essere considerate come numerose e, dopo aver compiuto verso la società i loro doveri di giustizia, possono esse rivendicare il diritto ad una più giusta ripartizione delle cariche o dei favori sociali? A cominciare dal quarto figlio, direi, ponendo la questione nell'astratto; ma nel fatto, di fronte ad uno stuolo così enorme di celibi, di famiglie senza figli o con un figlio unico, tutte quelle che ne hanno almeno tre, e con più ragione quelle che ne hanno un numero maggiore, hanno il diritto di far valere i servizi che esse rendono alla società, ed esigere che lo Stato ne tenga conto. Ma da un punto finalista, com'è quello seguito in questo studio, in nome della carità e della giustizia, io sostengo che le famiglie prolifiche hanno soprattutto il dovere di associarsi a questo scopo. Non si può rimanere insensibili nè inattivi allo spettacolo di famiglie numerose di cui la società si disinteressa a profitto degli

individui, e che per mancanza di ogni sorta di beni economici, senza igiene, in tuguri, esposte alla tubercolosi, non possono allevare i loro figli senza veder la morte far strage nelle loro case.

È questo un problema sociale di prim'ordine che bisogna risolvere. Non si risolverà se non per l'intervento organizzato e impellente delle famiglie numerose che obblighino la società, mediante l'azione dello Stato, nell'interesse del Bene comune e delle famiglie, in nome della giustizia sociale distributiva, a compiere la sua funzione, ad adempiere tutti i suoi doveri, invece di pensare solamente a far valere i suoi diritti.

III.

DOVERI E DIRITTI DELLA SOCIETÀ VERSO LA FAMIGLIA.

Come la famiglia, per le ragioni che abbiamo esposte, ha dei diritti da far valere e dei doveri da compiere nella società di cui fa parte, così è della società in rapporto alla famiglia.

Parliamo in primo luogo dei doveri della società. Per determinarne la natura e l'estensione, non bisogna perdere di vista che la società ha per ragione d'essere immediata di aiutare tutti gli individui che ne fan parte a vivere come esseri ragionevoli e liberi, con tutta la dignità propria della vita umana. Ora, essa non tocca l'individuo che attraverso la famiglia poichè senza quest'ultima non vi sarebbe nè l'uno nè l'altra. I suoi doveri verso la famiglia sono dunque del medesimo ordine di quelli che essa contrae naturalmente verso l'individuo. Ecco perchè noi ci contenteremo di enumerarli, insistendo soltanto sui principali di essi.

La società ha in primo luogo il dovere di fornire alla famiglia tutto ciò di cui questa ha bisogno per sussistere e per soddisfare i suoi propri obblighi verso ciascuno

dei suoi membri. Non per questo io pretendo che si debba desiderare che la società faccia leggi su leggi in favore dell'istituto della famiglia; equivarrebbe a chiederle ad un tempo troppo e troppo poco. Il meno che si possa esigere si è che essa non contribuisca a rompere la compagine mediante leggi puramente individualiste.

E vi ha davvero contribuito emanando, sotto colore di favorire la libertà individuale, delle leggi, come quella del divorzio, che ha rovinato, fin nelle sue fondamenta, la famiglia francese, mettendo in pericolo la società stessa. E ancora quando, in base ad un concetto assurdo dell'uguaglianza, essa promulga delle leggi fiscali e successorie che inducono i coniugi a limitare volontariamente le nascite. Essa continua per questa via quando, in favore del falso principio della libertà di pensiero, essa non agisce per arrestare l'onda saliente e fangosa della pornografia e la diffusione delle idee neo-maltusiane per mezzo del giornale, dell'opuscolo, del romanzo, del teatro. In ciò, la società manca gravemente al suo dovere, che è quello d'incitare, per mezzo di leggi o convenienti misure, gli individui a sposarsi, e, sposandosi, a formare famiglie stabili e feconde. Il Bene comune, di cui la società ha la tutela, ha diretta connessione con tale stabilità e fecondità della famiglia. La società non deve dunque temere di attingervi a piene mani per distribuirne di preferenza le ricchezze e i vantaggi alle famiglie, particolarmente se numerose, affine di scóraggiare l'egoismo dei celibi.

Prima di ogni altro bene la società ha bisogno di figli: senza di essi non può vivere nè compiere i suoi doveri verso tutti i cittadini. Essa deve dunque mettere tutto in opera per favorire le nascite, cominciando con lo spogliarsi di questo spirito individualista e parziale verso lo Stato che fin qui ha ispirato la nostra legislazione e reso infeconda la famiglia col distruggerne la

compattezza. In fatto d'igiene, di abitazioni, d'imposte, d'insegnamento, essa deve mirare a sollevare le famiglie numerose da tutte le gravezze eccessive che pesano su di esse ingiustamente. La crisi economica che noi attraversiamo è essenzialmente una crisi di produzione per scarsità di mano d'opera; essa è in verità rampollata da una crisi di famiglia che è dovuta in parte alla colpa dei genitori, ha però le sue radici più profonde nella condotta dello Stato che pel passato ha fatto moltissimo per promuoverla e al presente non agisce per rimediarvi. È necessario che esso intervenga; dinanzi alle dure lezioni dell'esperienza riconosca la sua responsabilità; cancelli dal codice tutte le leggi intese a favorire gli individui a danno della famiglia o ad esagerare i diritti dello Stato a detrimento dei suoi doveri. A queste leggi nefaste ne sostituisca altre a vantaggio dell'interesse generale, del Bene comune, e atte ad aiutare le famiglie a ricomporsi stabilmente, ad avere dei figli, con la certezza di poter dar loro il cibo e l'abitazione e ogni altra cosa necessaria per allevarli convenientemente. Per giungere a rifare la nostra legislazione secondo questo indirizzo dell'interesse generale, occorre che lo Stato non tema di appoggiarsi alle famiglie stesse, favorendo la loro associazione e facendo valere i loro legittimi diritti. Sarà d'altronde il mezzo più sicuro per ottenere che esse compiano i loro doveri.

Tuttavia, è ovvio che la qualità della prole ha altrettanta importanza della sua quantità. Nulla gioverebbe alla società l'averne in numero adeguato al suo compito se i fanciulli fossero educati male, così che lo spirito « individualista » s'impossessasse di essi inclinandoli di buon'ora a disprezzare il Bene comune a profitto del loro egoismo.

Il valore morale dei cittadini importa alla società almeno quanto il loro vigore fisico e la loro forza intellettuale. Essendo esso il frutto di una buona educazione, ne segue che la società ha il dovere di vegliare affinché

questa educazione abbia un indirizzo favorevole all'interesse generale.

Perchè e come ciò deve farsi? La risposta non mi sembra difficile se si tiene presente che la società non arriva agli individui se non per il mezzo naturale della famiglia, a cui spetta di allevare il figlio fino a quella altezza di vita in cui si attua, nella sua pienezza, l'ideale dell'uomo e del cristiano. Non è lecito alla famiglia di abdicare questo dovere naturale nelle mani dello Stato, nè lo Stato ha il potere morale di rapire alla famiglia il diritto di allevare il figlio corrispondente a questo dovere.

Nessuno può sostituire l'influenza diretta della famiglia in materia di educazione allorchè si tratta di indirizzare la giovine attività del figlio verso il Fine supremo che lo domina: mentre lo Stato può perfettamente soddisfare, su questo punto delicato, alle esigenze del Bene comune coll'esercitare il suo diritto di vigilanza sull'insegnamento dato dalla famiglia, sia in casa, sia a scuola, e col sostenere finanziariamente le famiglie e le scuole che compiono degnamente il loro dovere educativo.

Io non ho affatto l'intenzione di porre qui, nè di risolvere la questione della libertà d'insegnamento. Credo che a considerarla, come si fa ordinariamente, dal punto di vista esclusivo dell'autonomia individuale, ci si mette nell'impossibilità di risolverla. Lo Stato che, lungi dal pensare al Bene comune di cui ha la tutela, non si proponesse che di assicurare ai fanciulli una libertà illimitata di pensare, all'età in cui essi non pensano ancora, metterebbe il Bene comune in pericolo, compromettendo ad un tempo quello del fanciullo. Esso rifiuterebbe a questi l'educazione razionale o cristiana di cui ha bisogno per essere preparato a compiere all'età di ragione tutti i doveri di uomo e di cittadino; esso favorirebbe, nell'unico campo in cui la libertà di pensiero non si

pone — quello dei principii di etica personale e sociale — il peggiore degli individualismi.

Al contrario, se lo Stato riconosce alla famiglia il suo diritto all'educazione dei figli in conformità del dovere di farne esseri ragionevoli e liberi, aventi coscienza di tutti i loro doveri di uomini e di cittadini, esso intenderà la libertà d'insegnamento nell'unico modo legittimo, quello d'una libertà che non rigetta, con il pretesto di mantenersi neutrale, ogni vincolo ragionevole, ma vi sottostà volente, e agisce a norma degli insegnamenti autentici della ragione. Nelle scuole sue, egli obbligherà gli educatori a mirare costantemente al Fine ultimo che sorpassa in valore morale quello stesso della società; poi a far rispettare i diritti di Dio, che sono la sola garanzia dei diritti e dei doveri dell'uomo; ad insegnare ai fanciulli il modo di subordinare al Bene comune gli atti di tutte le virtù individuali del cittadino. Quanto alle scuole libere, e intendo quelle che non vogliono usare della libertà che a profitto dell'interesse spirituale di ciascuno e di tutti, lo Stato, lungi dal far loro guerra, le aiuterà con tutto il suo potere, mettendo a loro servizio ogni sorta di risorse come il diritto comune esige.

Ecco, almeno nel campo dei fatti, all'infuori della questione di principio circa i diritti dello Stato al monopolio dell'insegnamento, il solo modo con cui lo Stato può compiere ragionevolmente i suoi doveri, i quali stanno fra il diritto naturale della famiglia di crescere umanamente e cristianamente la prole, e il diritto della società di avere dei membri educati in vista dell'interesse del Bene comune.

Mi resta a dire una parola dei diritti della società riguardo alla famiglia, in corrispondenza dei suoi doveri.

Senza alcun dubbio, lo Stato ha il diritto di esigere coscienza dalle famiglie che abbiano della prole. È difficile che esso possa intervenire direttamente sulle

volontà individuali che, in mille modi, possono sottrarsi alla sua; però non è impossibile il suo intervento indiretto. Ad esso spetta, con le leggi adatte, incoraggiare i cittadini a sposarsi organizzando fortemente l'istituto della famiglia mediante le migliori garanzie materiali e morali di stabilità, proprie a persuadere i coniugi a dar figli alla società. Di qui si vede che il modo migliore per lo Stato di esercitare il suo diritto consiste nel compiere fedelmente i suoi doveri, astenendosi dal favorire legalmente l'unione libera e non permettendo che, in nome di una libertà individuale mal compresa, s'introducano nella famiglia dei fermenti dissolvitori, come la pornografia e le nozioni maltusiane. È suo diritto assoluto di punire severamente tutti gli agenti di disgregazione familiare.

Lo Stato ha pure l'assoluto diritto di far pesare sui celibi vergognosi e le famiglie senza figli gli oneri che, soverchiando la buona volontà delle famiglie, le inducono, per ragioni d'ordine materiale, a limitare le nascite. Non gli mancano i mezzi per esercitare questo diritto che inoltre corrisponde ad un dovere di giustizia particolare, quello di distribuire il Bene comune in proporzione del rispettivo valore sociale dei cittadini, espresso dal pratico contributo di ognuno all'incremento di quello.

Infine, lo Stato ha il diritto, in materia d'insegnamento, di vegliare affinchè l'educazione corrisponda alle esigenze del Bene comune nelle proprie scuole e in quelle libere. Non è da desiderare ch'esso stesso si occupi direttamente di educazione: sarebbe meglio lasciar far questo alla famiglia. Ma lo Stato ha il diritto di esigere che le famiglie mandino i loro figli alla scuola se non s'incaricano esse stesse, con tutte le garanzie legali, della loro istruzione; e ha quello di sorveglianza sul modo con cui genitori e maestri compiono il loro sacro dovere di educatori.

L'attitudine neutrale con la quale egli si scusa non è una ragione sufficiente per tralasciare il suo diritto di sorveglianza in nome del Bene comune il quale, al contrario, gli fa un dovere di esercitarlo. Questa neutralità governativa, inventata in nome del preteso diritto dell'individuo all'autonomia, dovrebbe obbligare lo Stato, se fosse logico con se stesso, a vietare ogni insegnamento di principii contrari necessariamente a questa autonomia individuale: ma è talmente assurda, che lo Stato si trova costretto ad accettare che le famiglie cristiane allevino la prole secondo i principii della dottrina cattolica, principii che mentre si accordano con la ben intesa libertà dei genitori e del figlio sono contrari al falso principio dell'autonomia individuale.

Per conseguenza lo Stato — intendo parlare naturalmente di uno Stato che non è cristiano — non dovrebbe esercitare la neutralità nelle sue scuole, che partendo dal punto preciso in cui la fede concorda con la ragione, cioè partendo dai principii razionali che esigono che gli individui sottomettano secondo giustizia i diritti dell'uomo ai diritti che ha Iddio di regolare l'attività di ciascuno; che in riguardo del Bene comune essi agiscano non da individui autonomi, ma come esseri ragionevoli e liberi, obbedendo al dovere di servire la società per acquistare il diritto di servirsene; finalmente, che gli individui ordinino al Bene comune gli atti di tutte le loro virtù, per avere il diritto di attingere ad esso di che condurre una vita virtuosa nei limiti tracciati dalla ragione alla libertà, e in proporzione dei servigi resi al Bene comune stesso.

Terminando, ho io bisogno d'aggiungere che uno Stato, il quale si valesse di questa neutralità relativa, avrebbe il dovere di contribuire finanziariamente alle spese a cui le famiglie andrebbero soggette in base del loro diritto d'avere, a lato delle scuole ufficiali, delle scuole a loro scelta? Senza essere credente, lo Stato non

avrebbe che da consultare l'esperienza per soddisfare questo dovere di giustizia distributiva: tener conto cioè della contribuzione particolare che tali scuole forniscono al Bene comune col preparare ottimamente i fanciulli, mediante un'educazione fondata sui più evidenti insegnamenti della ragione, a compiere nella società di cui fan parte tutti i loro doveri di uomini onesti e di cittadini.

CAPITOLO III.

Le associazioni professionali: loro diritti e doveri nella società.

« È una verità ormai elementare, scrive E. Duthoit, che l'individualismo, quale fu definito giuridicamente, con precisione insuperabile, dai testi legislativi della Rivoluzione francese, è un regime industriale già tramontato, è una posizione assolutamente insostenibile. Da lungo tempo, sotto la spinta dei fatti, o piuttosto per la natura stessa delle cose, gli uomini che uno stesso mestiere o una stessa professione in un certo senso accomunava, si sono riuniti, hanno deliberato, han fatto tra essi delle convenzioni, hanno stabilito dei regolamenti, hanno comunicato in corpo con le autorità amministrative e politiche, hanno concorso all'elezione di Corpi e Consigli pubblici: cose tutte che cinquant'anni fa lo stretto diritto non avrebbe permesse o avrebbe formalmente vietate. Vi erano dei sindacati prima che esistessero delle leggi sindacali » (1).

Le associazioni di mestiere o di professione derivano infatti dal diritto naturale, come ne deriva la famiglia, allo stesso titolo, se anche non allo stesso grado: *allo stesso titolo*, per permettere all'individuo lo sviluppo normale e integrale della sua vita di uomo, nelle migliori condizioni; *a un grado differente*, perchè la famiglia è il prodotto diretto della natura, mentre invece

(1) EUGÈNE DUTHOIT, *Pour l'unité dans la Profession* (Revue des Jeunes, 10 novembre 1921).

l'associazione professionale risulta dalla volontà degli uomini, ma in conformità ad un'inclinazione ed a bisogni naturali.

Per valutare i diritti e i doveri dell'associazione professionale nella società, noi cercheremo, secondo il metodo seguito finora, di stabilire la sua ragione d'essere *economica e sociale*, il che ci condurrà a determinarne esattamente la natura; poi diremo quali sono i diritti e i doveri dell'associazione così compresa nella società, accennando in pari tempo quelli della società a suo riguardo.

I.

RAGIONE D'ESSERE E NATURA DELL'ASSOCIAZIONE PROFESSIONALE. — LA SUA RAGIONE D'ESSERE INDIVIDUALE E SOCIALE.

« La professione è il legame che unisce ciascuno di noi a tutti quelli che, nella vita economica e in una determinata regione geografica, compiono il nostro medesimo lavoro: ed anche a quelli che, pur compiendo un lavoro molto differente dal nostro, concorrono tuttavia con noi, sotto il regime della specializzazione del lavoro, ad una determinata produzione; ad esempio: la coltivazione dei cereali; l'arte tessile; l'arte tipografica » (1).

Sarebbe un grande errore pretendere di giustificare l'esistenza dell'associazione professionale, quale noi la vediamo elaborarsi da un mezzo secolo, unicamente come conseguenza dei trascorsi di un individualismo cosiddetto libertario, ma intransigente nel campo dei fatti economici.

È esatto che il liberalismo, fondandosi esclusivamente sulla ineguaglianza delle condizioni e sul determinismo dei fatti, con disprezzo della uguaglianza specifica o umana degli individui, per costruire il suo sistema economico, ha generato le peggiori ingiustizie; la legalità

(1) DUTHOIT, *art. cité.*

di cui si è mascherato non ha fatto che mettere maggiormente in luce la falsità radicale del principio dell'autonomia individuale sul quale esso appoggiava le sue ingiuste pretese.

È avvenuto allora che gli individui lesi nei loro diritti più sacri, *quelli della persona umana*, trovandosi oppressi da altri individui che a motivo della loro fortunata condizione sociale erano in grado di trar partito dai loro bisogni, si sono associati per far valere i loro diritti, e opporre la forza del numero a tutte le altre forze collegate contro di essi. L'associazione professionale ha preso quindi una forma combattiva, quella d'una lotta accanita tra il lavoro e il capitale. Un tale stato di violenza non risponde alla natura delle cose, poichè l'esperienza ha dimostrato ch'esso compromette ad un tempo il Bene comune e il bene privato degli individui. Esso mette in pericolo la *produzione* e insieme il *consumo* al quale tutti i cittadini, senza eccezione, sono interessati in modo vitale. Se è una follia il credere che il capitale sfruttando i bisogni dell'operaio isolato possa pretendere di regolare da solo la produzione, lo è non meno grande l'immaginarsi che il lavoro possa fare a meno del capitale, sottintendendo con questa parola tutti i fattori di produzione, tranne il lavoro manuale, come l'intelligenza, la ricchezza, l'autorità.

I dirigenti del movimento operaio hanno reagito violentemente contro gli eccessi del liberalismo, noi l'abbiamo visto, in nome della sola uguaglianza umana o specifica, e con disprezzo dell'ineguaglianza delle condizioni. Si sono grandemente ingannati. L'uguaglianza umana è una realtà, l'ineguaglianza delle condizioni lo è anch'essa. Tutte e due sono nella natura delle cose e corrispondono ai rapporti fondamentali degli individui con la società, dell'interesse privato con l'interesse generale, i quali non possono conciliarsi col dogma falso e limitato dell'autonomia individuale, punto di partenza delle dottrine liberale e socialista.

La società equivale a un tutto organico di cui gli individui sono le parti strettamente solidali, a un corpo vivente di cui essi sono le membra. In quanto tutti partecipano alla vita del medesimo corpo per attuare il medesimo Fine supremo corrispondente alla loro natura di esseri ragionevoli e liberi, essi hanno tutti il *medesimo valore sociale*.

Nella società, allo stesso modo che nel corpo umano, non bisogna invertire l'ordine delle membra sotto pena di morte, ma non bisogna neppure amputare il corpo di alcun suo membro. Una volta ammesso che ogni cittadino ha il diritto di essere trattato umanamente, con la dignità che richiede la persona umana in relazione al suo Fine ultimo da conseguire, tutti insieme, e ciascuno al suo posto, devono concorrere al Bene comune della società di cui essi fanno parte; principalmente alla *produzione*, poichè il Bene comune ne dipende inevitabilmente.

Lungi dall'opporre nel cittadino i diritti dell'individuo ai diritti dell'uomo, come lo fanno i liberali partendo dal fatto esclusivo dell'ineguaglianza delle condizioni, o i diritti dell'uomo a quelli dell'individuo, come fanno i socialisti adducendo per pretesto l'uguaglianza umana di tutti i cittadini dinanzi alla ragione, è necessario oltrepassare lo stretto confine dell'autonomia individuale entro il quale tutti si racchiudono sistematicamente, come se la società constasse puramente di una sovrapposizione materiale di individui autonomi. Quindi, fissando lo sguardo sopra questo tutto vivente e organizzato che è la società, non bisogna considerare gli individui che in rapporto al « tutto » di cui essi fanno parte, di cui ciascuno ha bisogno per vivere la sua vita di uomo, al posto suo, nelle condizioni di vita in cui la natura lo ha messo, ma che può egli stesso migliorare per mezzo della sua intelligenza ed energia, in una parola, per mezzo della sua *coscienza professionale*.

Allora ci accorgeremo presto che l'associazione professionale attua una condizione naturale, e risponde ad un tempo ai bisogni della società e degli individui sotto il suo duplice aspetto economico e sociale.

La sua ragione d'essere immediata è, evidentemente, *l'interesse dei suoi membri*. Associandosi, i membri di una stessa professione cercano di ottenere per sè personalmente dei vantaggi morali e materiali, che essi non sarebbero sicuri di ottenere se lavorassero isolatamente; è pure *l'interesse generale della professione* al quale è intimamente subordinato l'interesse di ciascuno; è infine il *Bene comune della società* stessa senza il quale nè l'associazione professionale, nè i suoi membri potrebbero attuare la loro ragione d'essere, soddisfare umanamente ai loro bisogni di vita.

Supponiamo infatti una società nella quale lavoratori e capitalisti, invece di intendersi in vista di una miglior produzione, non si associassero che per combattersi e opporre l'una all'altra le due forze produttive che rappresentano il capitale e il lavoro; allora nè gli individui, nè l'associazione professionale, nè la società, non vi troverebbero alcun vantaggio, tanto i rispettivi interessi sono subordinati fra di loro.

Nulla dunque di più naturale, dal duplice punto di vista economico e sociale, dell'associazione di lavoro, considerata come un legittimo anello di congiunzione tra l'individuo e la società; noi, ormai, possiamo studiarci di definirla, di dire in che cosa consista, in qual modo essa debba costituirsi per rispondere ai molteplici bisogni che sono la sua ragione d'essere e la giustificano.

Natura dell'associazione professionale. — Per le osservazioni precedenti, è chiaro che l'associazione professionale non è, per natura, un'associazione per la lotta, nella quale una determinata categoria di lavoratori in-

sorgerebbe contro un'altra categoria di cui avesse motivo di lagnarsi in rapporto agli interessi professionali.

Può accadere — e si è infatti verificato molte volte — che, provvisoriamente, una qualche associazione di lavoro si creda obbligata, per rivendicare i suoi diritti, d'insorgere contro individui o gruppi che hanno oltrepassati i loro nelle loro relazioni con essa. Ma ciò resta accidentale all'associazione di lavoro stessa, se si ammette che la professione costituisce il legame che unisce fra di essi nella società di cui tutti fanno parte, nella loro duplice qualità di uomini e di cittadini, tutti quelli, qualunque sia la differenza del loro compito, che lavorano a una produzione determinata.

A meno di essere individualista ad oltranza, al punto di rifiutare sistematicamente agli individui la libertà di associarsi professionalmente per timore di alienarne la libertà, si deve riconoscere che l'associazione è naturale all'uomo; che l'individuo ha un tale istinto della sua impotenza a vivere ed agire isolatamente che sempre si son visti gli uomini di uno stesso mestiere, di una stessa professione, unirsi fra di loro, mettere in comune il loro lavoro per trarne maggior profitto.

A questo medesimo istinto si ricollegano *associazioni economiche mutue e cooperative* di cui noi non dobbiamo parlar qui (ciò che noi diremo delle associazioni professionali si applica ad esse in debita proporzione), ma che sono la caratteristica del nostro secolo come l'individualismo lo fu di quello scorso (1).

(1) VALÈRE FALLON, *Principes d'économie sociale*, pp. 102-103. Questo spirito nuovo si manifesta in un gran numero di attività di cui ecco le principali:

Società economiche propriamente dette: accordi, convenzioni, fusioni o trusts.

Società mutue o associazioni di persone esposte ai medesimi rischi, incapaci di difendersene per mezzo delle loro risorse individuali; le quali si uniscono in uno spirito di aiuto scambievole e di previdenza, per coprire, per mezzo di tenui versamenti periodici, i danni che colpiranno un certo numero di esse. Questa ripartizione del rischio sopra la moltitudine di coloro che ne son minacciati, questa partecipazione di tutti ai danni fortuiti di alcuni è la caratteristica di cinque grandi *assicurazioni sociali* contro gli accidenti, la malattia, la sospensione del lavoro.

Società cooperative che si incontrano talvolta in materia di produzione e che sono frequentissime in materia di *compera* e di *credito*; esse uniscono i consumatori, li

Le associazioni del lavoro dànno alla nostra epoca una fisionomia particolare e rassomigliano alle corporazioni del secolo XIII. Esse sono costituite dalla riunione dei membri di una stessa professione, aventi per iscopo di studiare e di difendere i loro interessi professionali, non astraendo da altri interessi più profondamente umani, individuali, familiari e sociali, ma anzi, in così intima dipendenza con essi da non poterne prescindere.

Senza dubbio è possibile, dal punto di vista puramente teorico e tecnico, di studiare l'associazione professionale in se stessa, di determinare con quale spirito, in virtù di quali ordinamenti, sotto l'influenza di quali leggi, essa potrà raggiungere il suo scopo immediato che consiste nel difendere gl'interessi professionali dei suoi membri. Ma, praticamente, è impossibile separare il suo aspetto economico da quello etico e sociale.

Nei modi che le sono propri, l'associazione professionale fa parte della società, come l'individuo e come la famiglia. Essa serve il Bene comune a cui tende la società affine di permettere a tutti i cittadini di attingervi quello di cui essi hanno bisogno per vivere umanamente. L'associazione del lavoro, per quanto intesa soprattutto a studiare e difendere gli interessi professionali dei suoi membri, non può dunque fare astrazione dai *loro interessi umani*, nè, per conseguenza, dal *Bene comune* della

dispensano dal ricorrere ai commercianti e ai banchieri, riservando loro il beneficio che questi prelevrebbero sulla vendita delle mercanzie o sul prestito del denaro.

In tutte queste società, come nelle associazioni professionali che noi qui studiamo, il principio che deve dominare tutti gli altri è quello che si sovente abbiamo indicato, il diritto naturale per ogni individuo, in qualsiasi condizione, di conseguire il suo Fine ultimo, menando una vita conforme alle esigenze di questo Fine trascendente e alla dignità della persona umana. In via ordinaria, l'individuo non basta a se stesso per condurre una tal vita, e svolgere tutte le risorse di cui dispone a tal topo: ecco perchè l'individuo è chiamato a vivere in società, a far parte dei gruppi che gli facilitano il suo compito umano procurandogli tutto ciò che gli è necessario per ciò, dal punto di vista materiale, intellettuale e morale. Per conseguenza, questi gruppi dovranno tener conto di questo diritto e di questo fatto, tanto nelle loro relazioni con gl'individui che con la società. E la società a sua volta non potrà farne astrazione nelle sue relazioni con questi gruppi e coi loro membri.

Vedere pure un articolo interessante di E. DUTHOIT su *La compénétration de l'Economique et du Moral dans les institutions de Crédit*, nella *Revue des Jeunes*, 25 dicembre 1921.

società che ne è la miglior garanzia naturale. Ovunque il fatto etico s'accompagna a quello economico; anzi, lo colora in ogni punto.

Analizziamo un po' più da vicino il funzionamento dell'associazione professionale, e ci apparirà l'esattezza di questa conclusione: vedremo anzi come per averla misconosciuta, le associazioni del lavoro attraversano oggi una grave crisi, e son minacciate di dissolversi nell'anarchia.

In un recente articolo intitolato: *Per l'unità nella professione* (1), E. Duthoit ha messo in evidenza, in modo luminoso, la tendenza naturale dell'associazione professionale a costituirsi in un tutto organico in seno alla società, nell'interesse di ciascuno e di tutti, del bene privato e del Bene comune.

Il Duthoit, dopo aver definito la Professione sotto l'aspetto d'un « legame che unisce ciascuno di noi a « tutti quelli che, nella vita economica e in una determinata regione geografica, compiono il medesimo nostro lavoro, ed anche a quelli che pur compiendo un « lavoro molto differente dal nostro concorrono tuttavia « con noi, sotto il regime della specializzazione del lavoro ad una determinata produzione », bisogna notare che, malgrado la diversità dei compiti e soprattutto dei modi di remunerazione, che hanno creato in seno alla professione stessa delle categorie di padroni o capi di imprese, di ingegneri, di tecnici, di lavoratori manuali, tuttavia la professione abbraccia interessi che sono comuni a tutti quelli che, senza distinzione di categorie, vi si uniscono.

« È un fatto che tutti gli individui dipendono in qualche modo da una professione determinata, hanno un

(1) Cfr. *Revue des Jeunes*, 10 novembre 1921, art. già citato. Noi diamo qui, adattandolo al punto di vista più generale al quale noi ci mettiamo, un sunto della tesi di E. Duthoit, la cui conclusione s'armonizza così bene coi principii di giustizia e di carità che noi difendiamo.

« interesse comune affinchè l'industria da essi esercitata
« sia ben provvista di strumenti di lavoro, collegata ad
« un buon sistema di trasporti, affinchè, grazie agli
« sbocchi esterni, l'industria lavori con la maggior uti-
« lità e distribuisca i suoi prodotti »; insomma, conduca
a quella specie di patrimonio comune che si chiama
la *prosperità industriale*.

È vero pure che, tra le varie categorie, appaiono
opposti interessi: vi è qui una conseguenza ineluttabile
del modo stabilito per la ripartizione dell'utile: « La
« fissazione del salario mette alle prese l'interesse del-
« l'imprenditore e quello dei salariati ch'esso impiega.
« Come ogni venditore, il salariato tende al rialzo; come
« ogni compratore, il salariante tende al ribasso, e sol-
« tanto per mezzo di rapporti costanti e della prudenza
« che domina l'interesse immediato è possibile ricon-
« durre ad una giusta misura le pretese antagoniste del-
« l'uno e dell'altro ».

A questi opposti interessi delle categorie s'aggiungono
ancora, nella professione, il fatto della concorrenza
degli imprenditori fra di loro, e quello della sotto-
concorrenza dei lavoratori, senza parlare dei conflitti
d'interesse, frequenti e press'a poco inevitabili, fra le
industrie stesse specializzate, come nell'industria tessile
fra la filatura e la tessitura, la tessitura e la tintoria.

Tale appare l'incalzarsi d'interessi, o comuni, o sepa-
rati, o anche opposti, in mezzo ai quali sono sorti i
sindacati professionali.

Essi si sono costituiti in seno a ciò che noi abbiamo
chiamato la « categoria »: hanno unito i capi d'impresa
fra di loro; i lavoratori manuali fra di loro; i tecnici
pure. Ecco il fatto essenziale del parallelismo dei sin-
dacati nell'interno della professione.

« Il primo fine del sindacato, qualunque sia la sua
« composizione, è di sottomettere ad una disciplina giu-
« dicata necessaria gli interessi in conflitto perfino in
« seno alla categoria ». Da un lato i capi d'impresa s'in-

tendono per sopprimere o almeno limitare il campo della loro concorrenza; dall'altro gli operai, per trattare tutti insieme coi padroni alle stesse condizioni, affinchè nessuno di essi debba soffrire clausole onerose che alcuni sarebbero tentati di accettare per costrizione o per debolezza.

Ne segue in ogni categoria una tendenza a difendere, per mezzo del sindacato, quelli fra i suoi interessi collettivi che sono in opposizione con quelli della categoria parallela. Tal è l'aspetto battagliero che ha rivestito la questione operaia — soprattutto in Europa — da un mezzo secolo.

Tuttavia, osserva E. Duthoit, si limita qui il campo degl'interessi professionali? « All'infuori degl'interessi « che mettono alle prese gli individui nella categoria e « le categorie nella corporazione, non vi è una sfera di « interessi che uniscano indistintamente tutti gli individui e tutti i gruppi della corporazione? La prosperità industriale, vero patrimonio comune di ogni professione, non riguarda essa tutti i suoi dipendenti? ».

Infatti, la difesa degl'interessi generali della corporazione — perfezionamento degli strumenti di lavoro, miglioramento della tecnica, intensificazione della concorrenza con l'estero, apertura di sbocchi alla produzione — è stata lasciata fin qui ai soli datori di lavoro, con l'appoggio variabile dei poteri pubblici. Ecco perchè « i sindacati operai si sono chiusi in questioni di salario « e di regolamento di lavoro, senza rendersi conto dello « stretto vincolo che unisce le condizioni generali, della « politica interna ed estera, da cui dipendono l'espansione delle imprese sul mercato del mondo, e per conseguenza la loro prosperità ».

Fortunatamente, sembra che un po' più di chiarezza si manifesti nella parte più intelligente dei lavoratori. Cominciano ad accorgersi che nulla di quanto interessa il produttore dev'essergli estraneo. « Il giorno « in cui questa convinzione si estendesse e si attuasse,

« molte cose cambierebbero nell'ordinamento dell'economia industriale, e i sindacati paralleli d'una stessa professione potrebbero cominciare veramente a far opera comune ».

Questa osservazione, importantissima, ci permetterà di stabilire il modo con cui sarebbe possibile, grazie ad un'adeguata educazione degl'individui d'una stessa professione, di collegare il problema economico al problema etico, senza confondere pertanto gl'interessi professionali con gl'interessi morali che sono di specie diversa.

In previsione che la corporazione parallela fra operai e padroni diventi un fatto compiuto, che la prosperità industriale appaia ad ambe le parti come il patrimonio comune a cui devono convergere i loro sforzi, nell'interesse di tutti, esiste un mezzo pratico di coordinare questi sforzi, oppure ne esistono parecchi, gli uni di ordine economico, gli altri d'ordine morale?

Nel campo economico, i fatti hanno dimostrato che è possibile costituire un organo permanente di collegamento che saldi fra di essi i membri disuniti della corporazione, come le Commissioni miste e paritarie, le quali, sotto la pressione di ineluttabili necessità, sono sorte spontaneamente, anche prima che la legge le riconoscesse e conferisse loro una specie di battesimo giuridico. Ma il tipo per eccellenza di queste specie di istituzioni « è la commissione mista, mezzo-padrone, mezzo-operaia, che assicura l'esecuzione leale d'un contratto collettivo di lavoro, che introduce nella tariffa convenzionale le modificazioni rese necessarie dalla mobilità dei fatti economici e previene mediante il contatto giornaliero ogni rischio di conflitto ».

Questo è già un passo avanti verso l'unità professionale. Ma non se ne può far un altro senza uscire dall'ordine economico? Invece di attenersi alle questioni di salari e di ordinamento di lavoro, non è possibile l'accordarsi fra sindacati padronali e sindacati

operai, per occuparsi degl'interessi generali della corporazione?

Nulla vi si oppone in principio. Praticamente non si tratta che d'iniziare un gruppo scelto di lavoratori già coscienti della solidarietà che corre fra gli interessi delle due parti in una stessa industria, ai problemi tecnici, commerciali, finanziari dell'industria, alle questioni di materie prime, di sbocchi, di concorrenze e di prezzo.

« Di più in più, conclude E. Duthoit, questa iniziativa appare come una necessità imperiosa, tanto pei capi d'impresе quanto pei salariati e per gl'interessi generali del paese.

« Tutti gli elementi dei problemi industriali sono concatenati fra di loro. La questione dei salari... è legata a tutto l'insieme dei problemi da cui dipende l'esito remuneratore dei prodotti sul mercato nazionale e internazionale. È dunque indispensabile che i rappresentanti diretti degli operai prendano cognizione di questi elementi complessi se vogliono discutere e riaggiustare con cognizione di causa le tariffe di salario sottomesse al loro esame.

« Reciprocamente, i padroni potranno ben più facilmente far comprendere il loro punto di vista e le necessità di cui essi si prevalgono per reclamare, dandosi il caso, più lavoro o meno salario, se tutti gli elementi del problema fossero esposti come in un quadro, sotto gli occhi degli interessati.

« Questa politica sociale, fatta di confidenza reciproca, suppone dei contatti, un'uguale buona volontà in ambe le parti; non siamo noi ben lontani, si dirà, dallo stato d'animo e dalle disposizioni morali ch'essa esige? Essa suppone, infatti, uno sforzo spirituale. Peraltro, i progressi dell'insegnamento tecnico e l'introduzione del tirocinio, potrebbero singolarmente contribuire a dare ai lavoratori la competenza e l'amore necessari per aver cognizione degli interessi generali delle industrie di cui essi sono membri ».

Una prima idea ben netta si sprigiona da quest'analisi. Appare che la corporazione per far valere tutta la sua forza vitale e rispondere alla sua ragione d'essere immediata, che consiste nel favorire ad un tempo il bene privato dei suoi membri e il Bene comune della professione, ha bisogno di essere costituita in un tutto organico di cui gli associati siano le parti viventi, talmente unite fra di loro, malgrado la differenza del loro

compito, ch'esse sentano ben più l'invito di restringere i loro legami che di rallentarli.

Questa prima idea ne chiama un'altra, non meno chiara: cioè che questo « tutto organico », per quanto perfetto possa essere nel suo genere, non potrebbe essere autonomo, indipendente, riguardo agli interessi superiori a quelli della corporazione, quali gl'interessi morali dell'individuo, della famiglia e della società.

Per negare una verità così evidente, bisognerebbe sostenere che al di là dell'interesse materiale da esso ricercato nell'associazione professionale l'individuo non ha più bisogno di pensare ad altro; che egli è fine a se stesso, e che quaggiù tutto deve servire, famiglia, associazione, società, a soddisfare le sue esigenze materiali. Ma noi abbiamo stabilito in nome della ragione e dell'esperienza che per l'individuo il diritto di servirsi della famiglia e della società procede unicamente dal carattere trascendente del fine morale che lo domina e regola la sua attività di essere ragionevole e libero, al quale tutti gli altri fini individuali, familiari e sociali sono subordinati. Impotente ad attuare da solo questo fine ultimo, a svolgere perciò integralmente le energie naturali, intellettuali e morali ricevute dalla natura, egli ha manifestamente bisogno di cercare l'aiuto di altri individui, di far parte di nuclei umani che, mettendo in comune dei beni a suo vantaggio, gli facilitino il suo compito umano. Per questo esso vive in famiglia e in società.

Sfuggirebbe a questa legge l'associazione professionale? L'individuo ha bisogno, anzitutto, di sicurezza materiale. Prima di vivere moralmente, come prima di filosofare, bisogna vivere, senz'altro. Uno dei grandi meriti delle associazioni professionali ben comprese è precisamente quello di mettere i loro membri in condizione di vivere, di acquistare quel minimo di benessere che è necessario ad un essere umano perch'egli possa far degnamente uso della sua ragione e della sua libertà.

L'associazione professionale è dunque anche per questo un mezzo naturale di cui l'individuo ha il diritto di servirsi per attuare il suo ultimo Fine, e, diventando un uomo di lavoro, tenere degnamente il suo posto di uomo nella scala degli esseri.

Tuttavia la corporazione senza la società che sarebbe essa? Potrebbe anche solo giungere a stabilirsi e venire in aiuto ai suoi membri almeno sotto il semplice rapporto materiale? La solidarietà di tutti gl'interessi umani ci obbliga a rispondere negativamente. Infatti in questo mondo ogni parte è solidale col tutto, l'umanità col mondo fisico, le società politiche con l'umanità, le società particolari, come la famiglia e l'associazione professionale, con la società politica. L'associazione professionale mantiene, con la società di cui fa parte, dei rapporti analoghi a quelli che mantengono con essa ciascuno dei suoi membri; l'interesse personale a cui essa mira non è più indipendente dal Bene comune della società di quanto il bene privato dei suoi membri lo sia dall'interesse generale della professione o mestiere a cui essi appartengono. Per svolgersi e raggiungere il suo scopo, la corporazione ha bisogno d'un ambiente favorevole alla sua espansione economica; essa richiede una società equilibrata, in cui il Bene comune non sia in pericolo; e nello stesso modo l'individuo ha bisogno, associandosi ad altri individui per lavorare, che l'associazione di cui egli fa parte attui gli interessi generali che sono la sua ragione d'essere.

Si vede ora ove tenda questa analisi. Essa ha per iscopo di dimostrare come una corporazione la quale, nella ricerca dei suoi interessi di lavoro o di professione, disprezzasse il Bene comune della società e insorgesse contro di esso, nuocerebbe ai suoi propri interessi, mancherebbe alla sua funzione che consiste in aiutare ciascuno dei suoi membri — all'esempio della famiglia e della società, ma nei modi che le sono propri e secondo i suoi mezzi — ad attuare pienamente la

vita umana, a tendere efficacemente verso il Fine ultimo, mediante l'uso di tutti i beni materiali, intellettuali, morali che convengono agli esseri ragionevoli, i quali perciò, come tali, hanno il diritto inalienabile di servirsene, trattandosi di un diritto della persona umana, di un « diritto dell'uomo » fondato, come i suoi doveri, sui diritti stessi di Dio.

Queste sono verità fondamentali, saggiate dall'esperienza; eppure nè il liberalismo economico, nè il socialismo non paiono averne compreso l'importanza e l'estensione.

Sistematicamente il liberalismo avversa ogni associazione che, a qualunque grado, restringa la pretesa autonomia dell'individuo, e oppugna dunque la società stessa considerata come un tutto organico di cui gli individui non sarebbero che le parti; oppugna la famiglia di cui esso ha rallentato i legami naturali con la legge del divorzio; e più d'ogni altra oppugna l'associazione professionale o corporazione che, riunendo certi interessi, riunisce anche delle forze; per esempio quella del numero: ma perciò appunto diminuisce l'indipendenza dei suoi membri, soprattutto quella di taluni individui desiderosi nelle questioni economiche di trattare non con dei gruppi compatti di uomini capaci di sbarrare la strada alle loro egoistiche imprese, ma con individui singoli di cui è relativamente facile, col favore d'un contratto legale ben sovente immorale, di sfruttare i bisogni.

Ecco perchè i liberali si sono opposti, fin quando hanno potuto, alla creazione dei sindacati professionali. Quando questi furono costituiti, essi opposero loro i sindacati padronali. Occorsero lunghi anni di lotta e di esperienza disastrosa per condurre certi padroni fanatici della dottrina liberale ad intendersi con gli operai, sul terreno sindacale, nell'interesse generale della industria.

Quanto ai socialisti, i più assennati fra essi incomin-

ciano a poco a poco a prender in esame i vantaggi di un accordo di questo genere e la sua superiorità sul vecchio sistema di perenne lotta economica, dimostratosi troppo rigido per adattarsi alla natura delle cose.

Discepoli di Carlo Marx, i socialisti, in generale, non credono che alla forza del numero, della quantità. Essi rigettano, in principio, l'ineguaglianza delle condizioni, essendosi proposti di giungere a stabilire un giorno la uguaglianza individuale. Secondo essi, solo il lavoro manuale contribuisce alla produzione, e l'immoralità del regime economico attuale starebbe in ciò che la remunerazione del lavoro non andrebbe di fatto che a profitto del capitale. È nota la formula semplicista di Carlo Marx: delle dieci o dodici ore che l'operaio consacra al lavoro, soltanto la metà serve alla sua sussistenza, il resto non profitta che ai datori di lavoro. Per fortuna l'esperienza ha messo in chiaro la falsità assoluta d'una simile teoria: essa ha dimostrato che la qualità compie nella professione un ufficio almeno uguale, se non superiore, a quello della quantità; che lo spirito la vince sulla materia, e che per render fecondo il lavoro manuale è necessario avere a capo d'un'impresa uomini d'intelligenza e di autorità, avere dei tecnici e dei capitali.

Di qui una tendenza assai notevole, nei dirigenti più assennati del socialismo e fra i lavoratori stessi, a tener conto delle lezioni dell'esperienza, ad accostare il lavoro al capitale, invece di opporli eternamente l'uno all'altro come due forze antagoniste di cui l'una, quella del lavoro, si era proposta di schiacciare l'altra, quella del capitale, mirando dal basso a livellare tutte le condizioni, sotto la sferza dello Stato onnipotente.

Tanto è vero che nulla possiamo contro la natura delle cose, e che questa riesce sempre a prendere la rivincita su di coloro che invocandola si accaniscono a distruggerla! L'associazione professionale si fonda sul diritto naturale; nessuno al mondo potrà stabilmente

impedire di associarsi ad individui fatti per vivere in società. Per compiere il suo ufficio di garantire ai suoi membri la sicurezza materiale necessaria allo sviluppo della loro vita di esseri ragionevoli e liberi, l'associazione professionale deve non soltanto tendere all'unità della Professione, e subordinare ai suoi interessi corporativi gl'interessi particolari, talvolta opposti, delle categorie, ma essa deve subordinare gli stessi interessi corporativi agli interessi più generali della società la quale garantisce, mediante le leggi e le istituzioni, la stessa esistenza e l'attività della corporazione.

È una questione di giustizia sociale che ha un'importanza stragrande. Basti ricordare che l'interesse generale della società è esso stesso al servizio dell'interesse morale degli individui che ne fanno parte, e non vivono in società che per meglio vivere da uomini, e raggiungere il loro ultimo Fine più efficacemente col mettere in comune tutte le loro energie di ordine spirituale e materiale.

Ci resta da dire quali sono i diritti e i doveri della corporazione così intesa nella società; e preciseremo in seguito brevemente i diritti e i doveri della società riguardo alle corporazioni.

II.

I DIRITTI E I DOVERI DELLA ASSOCIAZIONE PROFESSIONALE NELLA SOCIETÀ.

I diritti. — L'associazione professionale ha anzitutto *diritto all'esistenza*. Questa verità, ormai confermata dalla legge sui sindacati (1), non è più guari contestata oggi che da individualisti incorreggibili, assolutamente refrattari all'idea sindacale. D'altra parte il suo ingresso

(1) Loi du 21 mars 1884, et Loi du 12 mars 1920.

nei nostri costumi ha preceduto il suo riconoscimento da parte delle nostre leggi.

Questo diritto all'esistenza ne conduce seco immediatamente un altro, il *diritto alla libertà sindacale*. Che si deve intendere con queste parole? Non si tratterà certo — sia che ci riferiamo alle categorie fondate in seno alla corporazione, coi loro interessi particolari e contrastanti; sia che ci riferiamo alla professione unificata o corporazione propriamente detta, co' suoi interessi generali — d'un diritto all'*autonomia assoluta* delle corporazioni nella società. Una tale autonomia andrebbe contro i più sacri diritti dell'uomo nell'individuo, e contro i diritti della società riguardo a tutti i cittadini che ne fanno parte.

Dichiarare « autonoma » la corporazione sarebbe pretendere che oltre gli interessi dell'industria o della professione che essa difende, non ve ne siano di quelli superiori i quali dominano l'attività dei suoi membri e della società. Una simile pretesa è chiaramente insostenibile. Prima di esser padroni o operai, datori di lavoro, artigiani o impiegati o professionisti, i membri di un sindacato sono uomini che hanno dei doveri umani da compiere in conformità alla loro natura di esseri ragionevoli e liberi, e al Fine ultimo che esige da essi una vita e un'attività razionale. Per rapporto ad un tal Fine che sorpassa tutti gli altri, la società stessa, sotto la specie del Bene comune che essa attua, non ha che un valore di mezzo. Con maggior ragione dicasi lo stesso della corporazione. Essa non è, alla fine, per ciascuno dei suoi membri che un mezzo naturale di conseguire il loro fine. Riconosceremo, del resto, come a considerarla da questo punto di vista morale si legittima l'esistenza di sindacati cristiani a lato di altri sindacati i quali o non tengono conto delle questioni di coscienza e di moralità, ovvero le travisano e le avversano.

Eppure non vi è base più solida sulla quale possa

appoggiarsi l'associazione professionale per far valere i suoi diritti, in quanto essi sono fondati sul diritto dell'uomo, inalienabile per tutti i suoi membri, di vivere pienamente la sua vita razionale, con tutta la sicurezza materiale e la dignità morale che spettano alla persona umana. Il giorno in cui la corporazione consentisse a dare questa base di vita morale alle sue rivendicazioni e abbracciasse un concetto altrettanto ben inteso dei suoi doveri, essa camminerebbe spedita verso la sua prosperità economica, promovendo insieme quella di tutto il paese.

Abbiamo veduto, a suo tempo, che ogni individuo umano, nella sua qualità d'uomo, ha il diritto di possedere i beni materiali necessari allo sviluppo della sua vita umana personale e di quella della sua famiglia, poichè in via ordinaria esso ha quello di formar la famiglia, di aver dei figli. La forma di questa proprietà privata poco importa; essa varia secondo i tempi, i paesi, le condizioni sociali degli individui. L'essenziale è che in materia di abitazione, di cibo, di vesti, essa garantisca a ciascuno la sicurezza e la dignità compatibili coi sacri diritti della persona umana, poichè l'individuo, qualunque sia la sua condizione sociale, non può, senz'altra risorsa che la sua professione, sperare di giungervi.

Per dimostrare coi fatti questa verità, bisognerebbe raccontar qui tutta la storia del liberalismo economico; e non è questo il luogo. Ma si conosce abbastanza ciò che è toccato alla classe operaia in particolare, il giorno in cui, in nome dell'autonomia individuale, certi padroni hanno preteso di non firmare dei contratti di lavoro che con operai considerati isolatamente. Allora fu istituito il deplorabile sistema dello sfruttamento dei bisogni dell'operaio, in cui la legalità sostituiva la moralità. Nessuna considerazione di giustizia sociale veniva a mitigare i rigori di questa giustizia particolare, che pretendeva rendere all'operaio quello che gli era

dovuto, non in considerazione del valore mercantile del suo lavoro, ma soltanto in virtù del contratto legale ch'esso aveva firmato, sotto l'impero della coazione morale e della necessità materiale.

Non ne segue mica che il contratto di lavoro tra un operaio isolato e un padrone sia illegittimo. Ogni uomo può disporre della sua persona per cose oneste; *in sè*, il contratto di lavoro non impegna l'operaio che a cose oneste; gli lascia l'indipendenza necessaria per compiere i suoi doveri, esercitare tutti i suoi diritti. D'altra parte, la soggezione ch'esso implica è profittevole al padrone e all'operaio in questo senso, che lascia al primo la direzione dell'impresa, la proprietà definitiva del prodotto, e mette il secondo al sicuro dal rischio, assicurandogli una ricompensa certa, immediata, determinata in anticipo, finalmente essa risparmia le contestazioni sì nocive agli interessi comuni, data l'impossibilità di determinare con esattezza la parte che tocca al capitale e al lavoro nella produzione.

In una società in cui i contratti di lavoro stipulati tra padroni e operai isolati attuassero queste condizioni di giustizia che noi abbiamo indicato, il Bene generale stesso vi troverebbe certamente il suo tornaconto.

Disgraziatamente le « cose in sè » non governano questo mondo; l'esperienza di questi ultimi anni, durante i quali l'industria s'è sviluppata in modo prodigioso, l'ha anche troppo dimostrato. Il *carattere umano* del lavoro è emerso a poco a poco, nel pensiero dei capi d'impresa, sul suo *carattere meccanico*. Le considerazioni puramente economiche hanno lasciato nell'ombra le considerazioni morali; l'interesse generale e l'interesse professionale si sono trovati impiccoliti: per le quali ragioni a lungo andare i contratti collettivi di lavoro si sono sostituiti ai contratti di salariato. Senza dubbio, nella pratica, i contratti collettivi non sopprimono tutti gli inconvenienti annessi al contratto di lavoro fatto tra l'operaio isolato e il padrone: è questa

la sorte di tutte le cose umane, di mescolare gli inconvenienti che esse vogliono evitare ai vantaggi che si propongono di attuare. Ma non si può negare, soprattutto, in presenza degli abusi indegni a cui hanno condotto in questo campo i sistemi economici del liberalismo, che i contratti collettivi non abbiano tutelato più efficacemente la dignità dell'operaio, diminuito l'antagonismo delle classi, intensificato la produzione, interessando gli operai stessi all'impresa. Per ovviare agli inconvenienti che accompagnarono fin qui i contratti collettivi basterebbe apportarvi, con la debita prudenza, i correttivi necessari, quali la *partecipazione eventuale ai benefici*, l'*azionariato del lavoro, collettivo o individuale*, la *partecipazione alla gestione*, i *Consigli d'officina*.

Nel prossimo avvenire, sarà l'ufficio del *contratto collettivo di lavoro* — che è un contratto preliminare al contratto di lavoro propriamente detto, tra padroni e operai — di assicurare maggior giustizia nei loro rapporti; di far riconoscere il diritto sindacale; di determinare le giuste condizioni del lavoro e dei salari; di far ammettere, per esempio, che, nelle professioni rette da un contratto collettivo supposto giusto, il contratto individuale non è legittimo che in quanto esso non vien meno alla clausola del contratto collettivo; di risolvere i conflitti, e a poco a poco d'indirizzare la professione verso questa unità armoniosa ove gli interessi opposti delle categorie di mestiere tendono a fondersi negli interessi integrali della corporazione per il maggior profitto materiale e morale degli individui, dell'associazione professionale e della società.

Il torto del liberalismo fu sempre di ridurre il problema economico, nei contratti di lavoro, al suo aspetto meccanico. Vi era costretto dalla sua teoria del determinismo dei fatti, inconciliabili col così detto principio dell'autonomia. Il merito del socialismo, al contrario, fu di condurre la questione del problema economico sul

suo terreno umano. L'ha fatto esso stesso in nome dell'autonomia individuale, e con un metodo ugualitario che, tralasciando di considerare l'ineguaglianza naturale delle condizioni, poi non accordando valore che al fattore lavoro nella produzione, ha trascurato gli altri fattori, cioè l'intelligenza, la ricchezza e la direzione. Tuttavia non si può negare che anche i suoi eccessi abbiano servito a mettere in evidenza la complessità del problema economico, a dimostrare agli occhi di coloro che rispettano l'esigenza della ragione che, nella subordinazione effettiva del lavoro al capitale, un principio morale deve dominare tutto il resto, quello dell'*uguaglianza umana* di tutti i lavoratori, capitalisti, imprenditori, tecnici, operai manuali, dinanzi al Fine ultimo che domina la loro coscienza e la loro attività di uomini liberi, di persona umana, in tutte le condizioni.

Al disopra degli interessi generali della professione che esigono la coordinazione dei compiti differenti e degli interessi particolari delle categorie; al disopra anche dell'interesse generale della società al quale l'interesse professionale è subordinato, vi è l'interesse morale di ogni persona umana che in nessun caso e sotto nessun pretesto economico o sociale può essere sacrificato.

La libertà sindacale non sarebbe altro che una nuova tirannia se dovesse violare questa libertà razionale dell'uomo obbligato in qualsiasi condizione ad attuare a qualunque costo il suo Fine di essere ragionevole, con tutti i diritti che questo obbligo include, sia riguardo a sè come ai suoi ch'egli deve poter alloggiare, nutrire, vestire, educare convenientemente, umanamente, come se stesso.

Risulta da tutto ciò che la *giustizia particolare* chiamata nei rapporti tra padroni e operai a tutelare i loro rispettivi diritti deve sempre andare soggetta alle norme più profonde e più vaste della *giustizia sociale*. Dovunque lo spirito penetra il fatto economico e lo condiziona. Un esempio pratico servirà ad illustrare questa

teoria; quello del *giusto salario*. Io non ne conosco alcuno in cui queste due giustizie tendano più efficacemente ad armonizzare. È indubbiamente per non aver compreso il suddetto principio, che i teorici più abili del salariato non son sempre riusciti a risolvere questo problema in modo soddisfacente. La questione del salario è strettamente legata a quella del lavoro in una società in cui, *in fatto*, il lavoro è subordinato al capitale in vista della produzione. Il salario può e dev'essere determinato dal *valore del lavoro*. Ora il lavoro umano — specie quello dell'operaio — ha un doppio valore: *economico e sociale* (1).

Il suo valore economico gli viene dalla sua qualità di causa efficiente della produzione. Esso diventa così, indirettamente, causa del valore dei prodotti, ossia produttivo del valore. Certo, la nozione del valore resta esteriore e superiore al lavoro; essa deriva dall'*utilità sociale* dei prodotti. I beni non hanno valore perchè prodotti dal lavoro; è al contrario perchè hanno valore, perchè sono ricercati nella società e vi hanno una potenza di scambio più o meno grande, che il lavoro si applica a produrre questi beni. Tuttavia, a *titolo di causa efficiente della produzione*, il lavoro acquista effettivamente un valore economico.

Inoltre il lavoro, considerato come attività produttrice dell'uomo, diviene a sua volta oggetto di scambio; esso ha dunque in se medesimo un valore, *valore sociale*, che può essere apprezzato giustamente in considerazione del Bene comune a cui serve, del Fine sociale alla cui attuazione esso contribuisce e perciò del Fine morale personale dell'operaio al quale tutti gli altri, quelli del lavoro e della società, sono subordinati.

(1) Non occorre il dirlo, la parola « lavoro » ha un senso più largo di quello che noi gli diamo qui, limitandolo volontariamente al lavoro manuale, che concorre alla produzione. Nell'interesse stesso del lavoro manuale e della disciplina indispensabile ad ogni impresa, importa che la superiorità del lavoro intellettuale sia riconosciuta e tutelata.

La determinazione del salario, per esser giusta, deve dunque tener conto di questo doppio valore — economico e sociale — del lavoro umano.

Se si tien conto solamente del suo valore economico, della parte che spetta al lavoro nella produzione, la *giustizia particolare*, quella che regola i rapporti degli individui fra di loro, potrà a rigore, sebbene difficilmente, essere osservata nella pratica: da parte dei liberali coll'astenersi di attribuire al capitale la maggior parte dell'utile che spetterebbe al lavoro; da parte dei socialisti astenendosi di considerare il lavoro come fattore esclusivo della produzione, a detrimento del capitale.

Ma le considerazioni di giustizia particolare nei rapporti fra padrone ed operaio da sole non esauriscono la questione del salario, perchè il lavoro, di cui il salario è la ricompensa, ha, oltre il proprio valore economico, un valore sociale. Le considerazioni di giustizia particolare debbono essere completate da quelle di giustizia sociale.

Il Bene comune della società, regola superiore del giusto valore, esige non soltanto che il lavoro, d'accordo col capitale, concorra alla produzione e sia remunerato a questo titolo; ma altresì che esso attui il fine sociale che gli è proprio, facendo vivere umanamente i lavoratori. È in ciò che consiste innanzi tutto l'utilità generale del lavoro. « Colui che non lavora, dice l'Apostolo, non ha il diritto di mangiare ». Ma chi lavora ha il diritto di vivere umanamente, secondo le esigenze materiali, intellettuali, morali del Fine ultimo che corrisponde alla sua natura di essere ragionevole e libero.

Esso ha pure il diritto di far vivere la sua famiglia, la cui utilità sociale è tale, che senza di essa non sarebbe possibile l'esistenza della società, nè per conseguenza quella della vita personale propria di individui che per natura sono chiamati a vivere in società.

Il giusto valore del lavoro umano, nello scambio fra

padrone e operaio, deve essere regolato in modo che esso possa raggiungere il suo fine sociale, il quale si confonde, in ultima analisi, col mantenimento e lo sviluppo della famiglia umana.

In nessun caso i fini superiori dell'attività lavoratrice dell'uomo, e le leggi morali che regolano quest'attività in vista di questi fini, possono essere sacrificati.

Ecco il doppio aspetto — economico e sociale — sotto il quale deve essere considerato il salario che è remunerazione del lavoro umano. La giustizia particolare, regolando i rapporti individuali tra padroni ed operai, deve, su questo punto importante, essere completata dalla giustizia sociale che ha per oggetto il Bene comune ed obbliga non soltanto i governanti, ma i governati, a subordinare ad essa tutti i loro atti umani, a motivo del suo valore trascendente tutti gli altri.

Parecchi corollari derivano da questi principii; importa metterli in rilievo per evitare qualsiasi confusione nel determinare i doveri dei padroni rispetto ai diritti degli operai al giusto salario.

L'operaio anzitutto ha diritto al salario che corrisponde al valore economico del suo lavoro e il padrone è tenuto, per rigorosa giustizia, di proporzionare il salario a questo lavoro (1). Non è dunque sui benefizi che si ripromette da un'impresa che il padrone deve regolarsi per ricompensare gli operai; poichè egli sarebbe tentato, da questo punto di vista, di sfruttare i loro bisogni dando ad essi il minimo salario possibile.

Benchè necessaria, questa considerazione di giustizia particolare non è tuttavia sufficiente per determinare il giusto salario. L'operaio non è solamente un agente della produzione, il quale non abbia altro fine che di conseguire l'interesse professionale: egli è anzitutto un

(1) Esso vi è tanto più obbligato in quanto che il valore dei prodotti, se dipende in parte dal capitale impegnato in un'impresa, dipende ben più ancora dalla produzione stessa, così detta del lavoro. È pure una questione difficile il determinare in qual misura il capitalista ha il diritto di partecipare all'aumento di valore dei prodotti che proviene dalla produzione e non dal capitale.

uomo a cui il suo lavoro deve permettere personalmente di vivere da uomo, poi di far vivere umanamente i suoi nella società. Indubitabilmente il lavoro dell'operaio, unito in matrimonio e padre di famiglia, dà maggior profitto alla società ed anche alla corporazione di lavoro di cui è membro, che non il lavoro di un celibe. Poichè la famiglia è il perno della società. Dandole i figli di cui essa ha bisogno, l'operaio coniugato contribuisce direttamente all'incremento del Bene comune; poi, per contraccollo facile a comprendere, esso consolida ugualmente gli interessi della professione alla quale appartiene, fornendo ad un tempo degli sbocchi al consumo e nuova mano d'opera alla produzione. La determinazione del giusto salario deve dunque regolarsi non solo sul valore economico del lavoro dell'operaio, ma sul valore sociale, secondo che questi sia celibe o padre di famiglia; in tutti e due i casi l'utilità sociale del lavoro umano è indubitabile, ma essa lo è maggiormente se l'operaio è coniugato e padre di famiglia. Vi è dunque di mezzo una questione di giustizia sociale.

Rimane da sapere se spetta soltanto al padrone di considerare sotto questo aspetto e risolvere la questione del giusto salario. Ha egli il dovere, per esempio, di impiegare preferibilmente degli operai coniugati, di porzionare in ogni caso il salario ai bisogni di famiglia degli operai che impiega, sia pure riducendo questi bisogni a quelli di una famiglia media?

Nel caso affermativo molti padroni dovrebbero rinunciare alle loro imprese, perchè i benefici non basterebbero a pagare i salari; eppoi perchè il padrone stesso ha rigoroso diritto ad una remunerazione proporzionata al suo valore produttivo e al suo valore sociale. Esso pure è un uomo innanzi tutto ed ha il diritto ed il dovere di vivere umanamente e di far così vivere i suoi.

La soluzione della questione vitale del giusto salario è dunque chimerica? Essa è soltanto molto complessa, e dipende in parte dall'associazione professionale. In

una questione di giustizia sociale come quella del salario detto « familiare » non è solamente in causa il padrone, ma con lui l'operaio e la società. Spetta a ciascuno di intervenire, secondo il proprio stato ed i propri mezzi, per dare compimento ai suoi doveri sociali senza recar nocumento ai suoi legittimi diritti. Ciò che un padrone isolato non potrebbe fare, lo possono più padroni associati, come è già stato fatto nel Delfinato e nel Nord mediante l'istituzione di casse di compensazione che permettono di remunerare il lavoro degli operai i quali abbiano famiglia da nutrire e dei figli da allevare, rendendo per questo, sia alla società, sia all'associazione professionale di cui fan parte, dei servizi che sorpassano assai il valore economico del lavoro personale. Ma la società stessa, che è la prima ad avere vantaggio dalla prole, deve contribuire ad alimentare queste casse, senza però ingerirsi indiscretamente negli affari interni della corporazione. Finalmente gli operai stessi dovrebbero collaborare a quest'opera di giustizia sociale mediante una tenue contribuzione personale, non foss'altro che per animare essi stessi al compimento del grande dovere sociale di fondare una famiglia, ma innanzi al quale esitano tutti coloro che temono che un salario insufficiente non permetta loro di vivere in famiglia come si conviene ad esseri umani, ragionevoli e liberi.

Sarà questo, speriamo, uno dei vantaggi sociali della associazione professionale, a misura ch'essa progredirà verso il suo sviluppo, quello di subordinare gl'interessi professionali agl'interessi generali della società nel solo scopo di essere utile ai suoi membri, riguardati non soltanto come *semplici agenti della produzione*, ma come *persone umane*, ciascuna delle quali ha un Fine supremo da raggiungere, e deve trovare nella propria attività i mezzi necessari e sufficienti per compiere tutti i doveri personali, familiari e sociali che questo Fine impone.

È lecito pensare che sotto l'influenza di queste idee di giustizia, per l'elevazione delle coscienze ch'esse producono, la questione del salario si trasformerà a poco a poco. Verrà giorno in cui padroni, più compresi del valore sociale dei loro obblighi professionali, ed operai, a loro volta più coscienti del loro valore umano, finiranno per stringersi saldamente insieme per interessarsi non soltanto dei loro immediati interessi materiali, ma anche degli interessi generali della professione, e saranno capaci di comprendere che, soltanto associandosi, lavoro e capitale intensificheranno la produzione per il maggior profitto di tutti i membri della professione e della società. Allora si potranno risolvere in un'atmosfera purificata dalla giustizia sociale le delicate questioni di partecipazione agli utili, di azionariato del lavoro, e di gestione.

Se i cattolici, elevandosi al disopra ancora di queste considerazioni di giustizia sociale, fanno appello, per rafforzarne il valore, alla carità, noi potremo sperare, in mancanza di una società ideale che non è di questo mondo, lo stabilirsi d'una società in cui ciascuno al suo posto e tutti in armonica collaborazione potranno giungere a vivere in maniera conveniente ad uomini, con tutta la sicurezza materiale e la dignità morale che l'umana personalità richiede.

Il diritto all'esistenza dell'associazione professionale si trova dunque limitato dal diritto di ciascun membro a vivere come un essere ragionevole e libero, e dai diritti corrispondenti della società. Ma è chiaro che, entro questi limiti razionali, la corporazione ha il diritto di esigere che i suoi membri lavorino con tutta l'intensità compatibile da una parte con le esigenze degli interessi generali della professione, dall'altra con gli interessi morali della loro vita professionale e familiare.

La corporazione ha il diritto di esigere che essi non si limitino a volere i vantaggi che risultano dalla loro

condizione di associati, per poi sottrarsi ai suoi inconvenienti. Nel caso d'un giusto sciopero, per esempio, è inammissibile che un appartenente al sindacato rivendichi la sua libertà individuale, il suo diritto al lavoro, così compromettendo gl'interessi vitali del sindacato. Ciò aveva ben compreso il tribunale di Lione in occasione d'un recente sciopero, condannando otto lavoratori organizzati, ma contrari allo sciopero, a cento lire di spese ed interessi colla seguente motivazione: « considerato che, aderendo liberamente al sindacato, l'organizzato assume l'impegno di conformarsi alle decisioni regolarmente prese dall'assemblea generale; che ogni violazione di patti si traduce, in caso di danno, all'attribuzione del danno stesso; che l'attitudine degli accusati ha indubbiamente causato un danno morale e materiale alla collettività di cui il sindacato ha la missione di difendere gl'interessi » (1).

L'associazione professionale, stabilita in conformità delle leggi, ha il diritto di rivendicare e di mantenere la libertà sindacale contro le usurpazioni dello Stato finchè gl'interessi professionali cui aspira e di cui ha la responsabilità non siano in disaccordo col Bene comune, di cui lo Stato ha la tutela. L'esperienza, difatti, ha dimostrato che lo Stato è un cattivo industriale ed un pessimo commerciante. Se esso ha il dovere di vegliare al Bene comune, non ha per questo il diritto di recar nocumento senza ragione alla libertà individuale: sarebbe questa la maniera più sicura di mettere il Bene comune in pericolo. Infine la corporazione ha il diritto, nei limiti tracciati dal Fine ultimo dei suoi membri e dal Fine naturale della società, di intraprendere tutto ciò che possa favorire la buona riuscita della sua professione o industria e sviluppare i suoi interessi generali per il maggior bene della società, della famiglia e degli individui.

(1) A proposito dello sciopero tra il Sindacato degli industriali del tulle di Lione e il Sindacato operaio.

I suoi doveri. — I limiti testè tracciati indicano già chiaramente anche la natura e l'estensione dei suoi doveri. Pur essi si basano sui veri diritti dell'uomo, subordinati essi stessi ai diritti di Dio.

Disgraziatamente le considerazioni morali sono considerate estranee ai problemi di organizzazione economica, da parte delle associazioni professionali esistenti, eccettuati i sindacati cristiani che vi attingono, al contrario, originalità e forza. Non bisogna cercare altrove la ragione del loro antagonismo perpetuo e dell'egoismo, che nel seno d'ognuna di esse, oppone spesso gli interessi della collettività a quelli dei suoi membri. Si può quindi credere che sia forse venuta l'ora di integrare lo studio del problema, guardandone anche il lato etico congiuntamente a quello economico.

Veramente la ragione d'essere immediata dell'associazione professionale sta nello studiare e difendere gli interessi materiali dei suoi membri. Fu appunto perchè da troppo tempo — nella lotta combattuta tra il capitale e il lavoro — sotto la perniciosa influenza di un liberalismo intransigente, l'interesse materiale dei lavoratori era stato sacrificato che questi si associarono, opponendo così la forza del numero a tutte le forze coalizzate contro di essi; e i capitalisti, dal canto loro, fecero altrettanto per non essere sopraffatti dagli avversari. Ma un simile stato di lotta, se perpetuato, condurrà naturalmente a rovina i beni materiali che le associazioni padronali e operaie si propongono di difendere. Ammetto che il giorno in cui, da una parte e dall'altra, padroni ed operai capissero fino a qual punto i loro rispettivi interessi, pur essendo opposti, sono subordinati agli interessi integrali della loro industria, la corporazione diverrebbe atta a promuovere il suo fine immediato, che è quello di assicurare a ciascuno dei suoi membri la sicurezza materiale di cui hanno bisogno. Tuttavia io resto nella convinzione che questo progresso economico dipenderà molto più dalle ragioni morali che ispirere-

ranno l'organizzazione professionale che non dalle considerazioni di puro interesse.

Per comprenderlo, basta ricordare che se l'uomo ha il diritto di mangiare per vivere, non ha però quello di vivere unicamente per mangiare. La sua suprema ragione d'essere è quella di vivere come conviene a persona ragionevole e libera, creata ad immagine di Dio. Tutto il resto nella sua vita è subordinato a questo Fine superiore. Ecco il gran dovere dell'uomo. Esso posa sul diritto imprescrittibile di Dio ad essere conosciuto, amato e servito dalle sue creature, in conformità delle leggi della natura che esse hanno ricevuto da Lui. Nessuno ha il diritto di sottrarsi a questo dovere umano che, del resto, è il più sicuro fondamento dei diritti dell'uomo. L'individuo non vive in società che per meglio compierlo; per la stessa ragione vive in famiglia; deve dunque essere anche per questo che egli si associa professionalmente con altri individui.

Per conseguenza l'associazione professionale, come la famiglia, come la società, ha il dovere di tener conto, almeno indirettamente, di questa subordinazione fondamentale, nell'individuo, degli interessi materiali al suo fine di uomo ed alle condizioni di dignità personale e di libertà morale nelle quali deve « vivere la sua vita ».

Evidentemente non le spetta di assumersi la cura degli interessi morali dei suoi membri; ma ha il dovere di rispettarli e di difenderli, se sono in pericolo. Le associazioni professionali, tanto operaie che padronali, le quali, nelle loro lotte ardenti per la difesa dei loro interessi materiali, calpestassero questo diritto sacro degli individui — che è un diritto dell'uomo e l'eco di un diritto di Dio — di condurre pienamente la loro vita di uomini come conviene alla persona umana, peccerebbero gravemente contro la giustizia particolare, poichè priverebbero gl'individui di ciò che, per il diritto naturale, loro è dovuto — la libertà di coscienza —; e per conseguenza contro la giustizia sociale che impone

alle collettività come agli individui il dovere di subordinare al Bene comune tutti i loro atti di virtù.

Uno dei primi doveri dell'associazione professionale consiste dunque, mentre provvede alla difesa degli interessi materiali dei suoi membri, di difenderne anche la libertà di coscienza verso e contro tutti. Quando una associazione come la C. G. L., p. es., che ha l'ingiustificata pretesa di comprendere tutta la classe operaia, si meraviglia che a fianco dei suoi sindacati vi siano dei sindacati cristiani indipendenti, essa dovrebbe riconoscere che questo fatto è dovuto soprattutto al carattere materialista delle sue dottrine economiche il quale esclude per partito preso ogni considerazione d'ordine morale, e mette a dura prova la coscienza di tutti quei lavoratori — credenti o no — i quali mettono al di sopra dei loro interessi temporali l'obbligo morale di agire secondo le leggi della ragione da uomini onesti e da buoni cittadini.

Mentre difende gl'interessi materiali dei suoi membri, l'associazione professionale dovrebbe dunque aver cura di difendere soprattutto gl'interessi morali, poichè per principio, se non sempre nella pratica, gli individui non si associano professionalmente che per trovare, guadagnando abbondantemente il pane quotidiano per sè e per la propria famiglia, tutte le garanzie materiali di cui hanno bisogno per vivere da esseri ragionevoli e liberi, e compiere tutti i doveri verso Dio, verso se stessi e verso il prossimo nella società di cui fanno parte.

Sarebbe assurdo assegnare come scopo alle associazioni operaie la distruzione del capitale, o alle associazioni industriali quello di ridurre gli operai in loro balia, per il solo fatto che in origine la C. G. L. si formò in associazione di combattimento per convalidare le forze degli operai incapaci di resistere con i soli loro mezzi alle concussioni dei capitalisti. Se l'*uguaglianza umana* di tutti gli individui dinanzi alla natura e i diritti di questa ad essere obbedita obbligano, per giustizia, i da-

tori di lavoro a trattare tutti gli operai col rispetto che è dovuto alla persona umana; l'ineguaglianza naturale delle condizioni obbliga a sua volta, per giustizia, gli operai a rispettare i diritti dell'intelligenza e dell'autorità negli uomini, che, capitalisti o imprenditori, collaborano con essi, ma al loro posto ed alla loro maniera, alla produzione.

Da questo punto di vista morale, la lotta di classe, o più esattamente l'odio di classe, non è meno condannabile che dal punto di vista economico. Essa ostacola la produzione e compromette il Bene comune di cui tutti i cittadini hanno bisogno per vivere la loro vita da uomini. Senza dubbio una certa lotta di classe esisterà sempre, perchè in seno alla corporazione veramente integrale i gruppi dei padroni e i gruppi degli operai avranno sempre da difendere degli interessi particolari e opposti. Ma, purchè in fin dei conti gli interessi della corporazione integrale e soprattutto il Bene comune della società non siano sacrificati agli interessi dell'una o dell'altra classe, questi contrasti sono legittimi ed in un certo senso desiderabili. Essi promuovono da una parte e dall'altra feconde iniziative, tengono in esercizio le volontà sempre più inclinate a ripiegarsi su se stesse che a sforzare continuamente le loro energie creatrici, spingono gli uomini alla ricerca di mezzi tecnici sempre più perfezionati e capaci di aumentare la produzione.

Il diritto alla libertà sindacale importa dunque da parte delle associazioni professionali un certo numero di doveri nei riguardi degli individui — padroni od operai — che non sono organizzati: poichè la libertà individuale non è meno degna di rispetto della libertà sindacale. È senza dubbio desiderabile, nell'interesse generale del lavoro e della società, che tutti i produttori di un medesimo ordine di beni economici si associno. Ma finchè gli individui affacceranno qualche buona ragione per lavorare isolatamente, non si potrà far loro un rimprovero di rivendicare la loro libertà. Soprattutto

non si avrà il diritto di costringerli ad entrare in una associazione professionale le cui dottrine negative e materialiste disconoscono i diritti della coscienza a sottomettersi innanzi tutto alle esigenze del Fine ultimo che regola sovranamente l'attività dell'uomo nei suoi rapporti morali con Dio, con se stesso e col prossimo.

Nell'individuo, sia egli organizzato o no, questa libertà morale primeggia su tutte le altre. È qui necessario aggiungere che l'organizzato, quando sia salva la sua libertà di coscienza, ha il dovere di sottomettersi agli statuti del sindacato, finchè ne fa parte. Se accade che qualche decisione del sindacato offenda la sua coscienza, egli è libero di ritirarsi; ma è inammissibile che egli voglia comunque partecipare ai vantaggi economici di un'associazione senza subirne gli eventuali inconvenienti.

Mi resta da dire una parola dei doveri dell'associazione professionale riguardo non più ai suoi membri, ma alla società alla quale essi appartengono. In nessun caso gli interessi particolari di un gruppo o gli interessi generali della corporazione devono mettere in pericolo il Bene comune, visto che per natura essi sono a questo subordinati. Il senso sociale più elementare lo esige. Le associazioni di lavoro o professionali, per vivere e svilupparsi, hanno bisogno della società, tanto quanto la società ha bisogno di esse. Rendere alla società ciò che le è dovuto, lavorare al Bene comune è per esse una questione di giustizia, e di giustizia sociale. Nella lotta ad oltranza che certi sindacati si fanno tra loro, essi dimenticano un po' troppo questo grande dovere. Non parlerò degli scioperi ingiusti — scioperi di associazioni libere o di funzionari — che sono un'offesa diretta al Bene comune e compromettono gravemente la coscienza di coloro che vi si abbandonano; ma vorrei che tutti i capi dei sindacati comprendessero e facessero comprendere ai loro membri che l'interesse generale della società, e, per conseguenza, il loro interesse per-

sonale ed umano, esige che essi compiano in coscienza tutti i loro doveri di capitalisti o di proletari, di datori di lavoro o di operai, nel seno del loro sindacato. Si tratti di scioperi o di giornate di otto ore, di produzione o di consumo, l'interesse pubblico deve dominare tutti gli altri ed armonizzarli, quelli dei sindacati come quelli degli individui, perchè in fine il Bene comune della società è il bene di tutti e perciò deve considerarsi al disopra di tutti i beni privati d'ordine materiale degli individui e delle collettività. Senza il Bene comune nessuno può illudersi, in una società organizzata, di tendere efficacemente al Bene Supremo, con tutta la sicurezza e la dignità che convengono ad un uomo. Ora, poichè questo dovere morale è superiore a tutti gli altri e ciascuno è tenuto a compierlo, non vi è alcun interesse materiale, neppure se collettivo, che possa prevalere contro di esso e contro i diritti della società a garantirne il compimento da parte di tutti i cittadini. L'individualismo professionale e collettivo non è meno da condannare dell'individualismo degli individui, delle famiglie e delle classi. Bisogna combatterlo ovunque s'infiltra come un delitto di lesa società.

III.

DIRITTI E DOVERI DELLA SOCIETÀ VERSO LE ASSOCIAZIONI PROFESSIONALI.

La conclusione a cui siamo giunti nel paragrafo precedente ci conduce logicamente a parlare dei doveri e dei diritti della società rispetto alle associazioni del lavoro. Basterà accennarli senza fermarci, poichè noi ci rivolgiamo direttamente alla coscienza cristiana dei cittadini, non a quella dei dirigenti, i quali, da molto tempo sostengono che l'economia politica non ha da tener conto della morale e perchè, in secondo luogo, questi doveri e

questi diritti della società derivano chiaramente dalle considerazioni precedenti.

Lo Stato deve vigilare sulle associazioni professionali per due ragioni: primo, perchè il Bene comune di cui egli ha la responsabilità dipende in parte dalla prosperità di tali associazioni; secondo, perchè ha il dovere di difendere gli interessi materiali e morali di tutti i cittadini raccolti o no nei sindacati, quando sorgessero dei conflitti motivati dagli interessi particolari e generali della corporazione.

Lo Stato deve tutelare il Bene comune della società: è questo il principale suo dovere, al quale tutti gli altri son subordinati, e sul quale si fondano tutti i suoi diritti nei riguardi degli individui e delle collettività. Mancherebbe a questo dovere essenziale se trascurasse, per es., la produzione di cui le associazioni del lavoro sono uno degli organi principali. Non può dunque restare nemmeno indifferente all'esistenza ed alla prosperità economica di queste associazioni.

Ma in qual misura deve interessarsene? Precisamente nella misura che il Bene comune richiede. Supponiamo il caso assai frequente di sindacati padronali ed operai, che, invece di intendersi in vista di una produzione più abbondante e di adoperarsi per affrettare l'avvento dell'unità corporativa, perdessero la parte migliore della loro attività a combattersi, a paralizzare la produzione. In questo caso lo Stato ha il dovere d'intervenire per cercare di attenuare o risolvere tali conflitti. Da questa considerazione appunto è sorta l'idea dell'arbitrato obbligatorio, sotto la vigilanza dello Stato, tra i sindacati d'una stessa industria.

Si comprende come una vasta associazione quale è la C. G. L., ripugni a quest'idea d'intervento dello Stato per la soluzione di un problema che essa ha interesse di non risolvere pacificamente, nella sua lotta ad oltranza contro il capitalismo. Ma lo Stato non deve entrare in considerazioni dottrinali di tal genere, la cui

applicazione al problema economico minaccerebbe direttamente il Bene comune. Esso ha invece bisogno d'assicurare alla società una produzione sempre più abbondante, che risponda ai bisogni più urgenti del consumo, la quale non può essere raggiunta se non mediante l'accordo sempre più largo del capitale e del lavoro. Il suo dovere d'intervenire, in caso di conflitto, tra queste due forze produttive è indubbio.

Però esso non deve intromettersi che per ragioni di interesse generale, senza portar nocumento ai diritti legittimi delle associazioni professionali, di qualunque sorta siano. Disgraziatamente non in questo modo interviene di solito. Talvolta favorisce il capitale con detrimento del lavoro e talvolta il lavoro con danno del capitale, a seconda che in lui prevalgono i pregiudizi individualisti o statali.

Abbiamo già osservato che la nostra legislazione sociale porta l'impronta di questo doppio difetto, secondo che s'ispira alle idee liberali od a quelle socialiste.

Agli occhi dello Stato la società non è il corpo vivente che noi abbiamo messo in evidenza, di cui gli individui sono i membri, il « tutto » organico del quale i cittadini non sono che le parti. È tutt'al più una sovrapposizione materiale di individui autonomi che lottano tra loro per la propria autonomia, invocando alternativamente la libertà o l'uguaglianza.

Liberale, lo Stato ha la tendenza a diffidare delle associazioni sindacali, ad intralciare i loro sforzi, sotto il pretesto che esse insidiano la libertà individuale.

Fautore dell'uguaglianza, esso ha al contrario la tendenza ad incepparle e, monopolizzando l'industria od il commercio, a conglobare il maggior numero possibile di cittadini nella vasta rete della burocrazia sotto l'irresponsabilità dello Stato.

Fino a tanto che lo Stato oscillerà, incerto, tra questi due atteggiamenti, ed esiterà ad ispirarsi unicamente, nei suoi rapporti con le associazioni sindacali, all'inte-

resse generale, esso manterrà vivo lo stato di anarchia in cui noi ci dibattiamo con immenso danno della società.

Cattivo industriale e cattivo commerciante, quando opera colle sole forze e secondo i metodi di una burocrazia devota al proprio interesse, lo Stato non deve sostituirsi alle associazioni professionali, nè agli individui, per risolvere il problema della produzione. Il suo dovere consiste piuttosto nell'accordare loro la libertà necessaria per sorgere e ordinarsi nei limiti designati dall'interesse generale. *Nè individualismo, nè statismo*, ecco la vera formula dell'intervento dello Stato nel campo economico. Ciò d'altronde non significa che in nessun caso, soprattutto in caso di conflitto tra associazioni di industriali e di salariati, esso non debba intervenire; ma non deve farlo pro o contro tale o tal'altra associazione. Il suo diritto d'intervento e la maniera di usarne gli sono determinati dal Bene comune. Ora il Bene comune non può prosperare in seno alle lotte sindacali, ma richiede l'accordo dei gruppi paralleli, la subordinazione armonica dei loro interessi con gl'interessi generali e integrali dell'industria, essi stessi subordinati all'interesse generale della società.

Intanto, se ammettiamo che lo Stato, desideroso di assicurare la prosperità del Bene pubblico, ha il dovere di promuovere la concordia fra due gruppi sindacali contrastanti e in lotta, ne segue forse che esso debba disinteressarsi della sorte degli individui, siano essi o no appartenenti a qualche sindacato?

Esso ha, al contrario, il dovere di tutelare i loro interessi attivamente. Non solo l'interesse generale della corporazione, ma lo stesso Bene comune della società valgono in quanto giovano ai cittadini a soddisfare l'invito della coscienza, a tendere ed attuare quel Bene che sorpassa in valore morale tutti gli altri, e s'identifica col Fine ultimo, il quale domina l'attività umana di ciascuno.

Non si gridi all'individualismo: qui non ve n'è traccia.

Lo Stato non ha da difendere, verso e contro tutti, la libertà o l'uguaglianza di cittadini che, per natura, non sono tutti assolutamente liberi o assolutamente uguali, nè per conseguenza autonomi.

Liberi, certo lo sono tutti, ma d'una libertà limitata dal diritto che ha la ragione d'imporre a ciascuno delle leggi in conformità col Fine ultimo che corrisponde alla loro natura; uguali, lo sono tutti specificamente, poichè tutti sono uomini e partecipano essenzialmente alla stessa natura umana; ma questa uguaglianza umana e specifica non toglie l'ineguaglianza delle loro condizioni.

Anche senza professare alcuna dottrina positiva di carattere confessionale, lo Stato ha tuttavia il dovere di tener conto di questi insegnamenti della ragione e delle lezioni dell'esperienza, e di regolare conformemente ad essi la sua condotta nei rapporti con gli individui e le collettività. Così deve esser preparato a difendere la sola libertà e la sola uguaglianza individuale che sono compatibili con il Bene comune di cui ha la tutela, in quanto esso è il mezzo essenziale del quale tutti gli uomini hanno il diritto di servirsi per condurre vita da uomini e raggiungere il loro ultimo Fine di esseri ragionevoli e liberi.

Trattandosi di individui organizzati, esso ha il diritto di esigere che i sindacati rispettino la libertà morale e l'uguaglianza umana dei suoi membri; che essi li trattino come persone, non come cose; naturalmente ha anche il dovere di esigere in contraccambio che i membri di un sindacato rispettino i contratti stipulati con esso con piena libertà, finchè ne fanno parte.

Se si tratta di individui isolati, esso ha il dovere di difendere la loro libertà individuale contro la tirannide sindacale, e il diritto di esigere che essi reciprocamente si astengano dall'intralcio la libertà sindacale.

In una parola, le relazioni dello Stato colle associazioni professionali, come pure la sostanza e i limiti dei suoi doveri e diritti verso le medesime, non possono

avere altra norma che il Bene comune considerato nelle sue relazioni essenziali col Fine ultimo che domina la coscienza e le attività dei cittadini: la disuguaglianza delle loro condizioni non può modificare questa norma.

Lo Stato è il protettore nato delle persone e dei diritti: per questa prerogativa, deve reprimere le frodi, assicurare il rispetto dei contratti stipulati fra individui o gruppi d'individui; stabilire una legislazione protettrice del lavoro; aiutare la formazione d'un contratto collettivo, preliminarne a tutti i contratti particolari, che sia come lo statuto del lavoro, salvaguardi la giustizia nei rapporti tra padroni ed operai, consacri il riconoscimento del diritto sindacale, stabilisca con le condizioni del lavoro quelle del giusto salario e prepari la soluzione dei conflitti.

Lo Stato è un ausiliare dell'attività economica: a questo titolo deve favorirla con tutte le sue forze. I Ministeri dell'Industria, del Commercio e del Lavoro, dell'Igiene e della Previdenza sociale, i Consigli economici, i Consolati, non hanno altra ragione di essere.

Lo Stato è promotore della produzione in misura adeguata all'incremento del Bene comune, come già l'abbiamo notato. Esso deve incoraggiarla in ogni modo, per mezzo di sussidi, di una legislazione doganale saviamente protettrice, di trattati di commercio, favorendo l'insegnamento tecnico, il tirocinio degli artigiani, le scuole industriali, commerciali, gli studi superiori economici e sociali (1).

Il suo diritto d'intervento non comincia solamente dove finiscono le iniziative personali o collettive. Con lo sguardo sempre fisso al *Bene comune* nelle sue relazioni coi diritti e coi doveri di tutti i cittadini, a riguardo suo e tra di loro, lo Stato vede necessariamente più in su e più lontano.

(1) VALÈRE FAILLON, *Principes d'Economie sociale*.

Ad esso dunque spetta di tracciare, anticipando ogni iniziativa privata, ed ogni collaborazione con gli individui e le collettività, un *disegno organico*, si potrebbe dire un *disegno architettonico*, nelle questioni d'interesse generale, come quella delle ferrovie, della forza elettrica e simili.

L'intervento dello Stato, di politico che è ordinariamente, deve divenire sempre più sociale, sia che si tratti di legislazione che di produzione. In tutti i conflitti di interessi l'ultima parola spetta al *Bene comune*, poichè esso è il mezzo essenziale di cui tutti i cittadini, che lo servono con coscienza consacrandogli tutta la loro attività virtuosa, hanno il diritto di servirsi per il conseguimento del loro *Fine superiore*, quello a cui tutti gli altri, compreso il Bene comune della società, devono essere subordinati. L'equilibrio sociale si otterrà solo a questo modo e non mai altrimenti.

CAPITOLO IV.

I diritti ed i doveri delle associazioni cattoliche nella società.

Abbiamo dimostrato che un cattolico nella società politica di cui fa parte, come qualunque altro cittadino ed allo stesso titolo, ha gli stessi diritti da far valere, gli stessi doveri da compiere; che il Fine soprannaturale che egli ricerca -- Dio da conoscere, amare, servire soprannaturalmente -- coincide essenzialmente col Fine razionale dell'uomo di cui esso prolunga però le prospettive all'infinito; che i mezzi soprannaturali di cui dispone per raggiungere questo Fine ultimo, come le virtù infuse, non lo dispensano dalla pratica corrispondente delle virtù naturali o acquisite; che, in una parola, la grazia non distrugge in lui la natura, ma la trasforma, mediante la subordinazione dei diritti dell'uomo ai diritti di Dio, dei doveri dell'uomo retto ai doveri del cristiano; che prima di essere caritatevoli e per esserlo, bisogna per lo meno essere giusti.

Poichè questi principii sono appropriati a tutte le condizioni e circostanze individuali, familiari, professionali, in cui si esplica la vita terrena di ogni cattolico, parrebbe che non vi fosse bisogno di fare uno studio speciale intorno alle associazioni cattoliche.

Tuttavia, esaminando la cosa più intimamente, si rinviene in noi la convinzione che siffatto studio è importante, anzi necessario. I cattolici non fanno parte soltanto, come cittadini, di una società politica; essi ap-

partengono anche, come cattolici, ad una società spirituale, la Chiesa, la quale ha ricevuto da Dio la missione apostolica di condurli direttamente al loro ultimo Fine per le vie della verità rivelata, di imporre alla loro coscienza i mezzi per tendervi, quali l'osservanza dei Comandamenti di Dio e della Chiesa, la pratica del culto in generale e dei Sacramenti in particolare.*

Tra la Chiesa e la società politica, o, più esattamente, tra gli obblighi di coscienza che ha un cattolico per il fatto che fa parte della Chiesa, e quelli che a lui derivano dalla sua qualità di membro della società politica, non vi sarà opposizione? Se si suppone, come stabiliremo, che non vi sia disaccordo, ma piuttosto armonia, tra questi due ordini di obbligazioni, si potrà argomentare e concedere che i cattolici, in quanto tali, debbano associarsi tra loro, non solo sul terreno religioso propriamente detto, ma anche su quello sociale — economico o politico — rifiutando di entrare in associazioni economiche mutualiste, cooperative di lavoro, le quali siano deliberatamente ostili ad ogni idea religiosa o semplicemente neutri in materia confessionale?

Infine, se ciò è loro permesso, ed anche raccomandato, quali saranno i diritti ed i doveri di queste associazioni cattoliche nella società?

Queste sono le tre domande alle quali cercheremo di rispondere.

I.

BENE DIVINO E BENE COMUNE: LA CHIESA E LO STATO.

Il lettore ricorda la formula completa e luminosa con la quale S. Tomaso esprime i rapporti morali che intercedono fra la società politica e la società religiosa, almeno in ciò che concerne i doveri di carità e di giustizia. « Come la carità — egli scrive — subordina al

Bene divino tutti gli atti di virtù, così la giustizia sociale deve subordinare gli stessi atti al Bene comune ».

La carità è la virtù per eccellenza del cristiano; essa lo obbliga ad amare Dio per Lui stesso ed il prossimo come se stesso per Dio. Nessun precetto è più chiaramente espresso nel Vangelo, o mostra meglio a qual punto, in qual senso elevato, la carità è una virtù sociale. Senza dubbio, ogni cristiano deve prima di tutto amare e servire personalmente Dio, il Dio che la Fede gli rivela, e che costituisce il Fine ultimo sopranaturale a cui devono tendere tutti gli sforzi del pensiero e della vita. In questo senso vi è bene uno scopo personale della vita sociale; ma vi è anche uno scopo sociale della vita personale. Il cristiano non può conseguire il suo ultimo Fine se non vivendo in società, religiosa o politica, e servendo il Bene comune per avere il diritto di servirsene a sua volta.

Parliamo prima della società religiosa — la Chiesa — in cui deve svolgersi la vita personale e sopranaturale del cristiano. Essa può venir considerata sotto i suoi due aspetti: esteriore o interiore. Il primo riguarda l'istituzione della Chiesa per opera del Cristo, la sua autorità sovrana in materia d'insegnamento religioso e di disciplina morale, la sua unità, la sua santità, la sua cattolicità, la sua apostolicità, la sua gerarchia, il suo culto; il secondo illumina l'economia interiore della Chiesa, e avendoci mostrato il Bene divino, trascendente tutti gli altri e la cui effettuazione domina la coscienza e l'attività di ciascun fedele, mette in evidenza il dovere del reciproco amore, mostrandone il fondamento nell'amore che è pur dovuto a Dio, e ingiunge che tutti i fedeli sotto l'alta autorità della Chiesa, alla luce del suo insegnamento divino, facciano fra essi una cosa sola come uno solo sono il Cristo ed il Padre nell'amore sostanziale che Li unisce in eterno.

Questi due aspetti della Chiesa — esteriore ed interiore — rispecchiano una inscindibile realtà. Senza

l'ordinamento esteriore della Chiesa, la cui autorità divina garantisce per tutti i fedeli il carattere autentico della verità rivelata, e traccia per tutti le linee fondamentali di condotta, l'individualismo delle coscienze inclinerebbe a menomare il valore sociale della carità; d'altra parte se la Chiesa fosse meramente una gerarchia e una dottrina, correrebbe rischio di essere una cornice vuota e di cadere in un vano formalismo se la vita personale del cristiano, che s'incentra nella carità, e dal singolo si espande su tutti gli uomini chiamati a vivere della stessa vita, non riempisse la cornice ufficiale, non animasse intimamente le formule dell'insegnamento ed i precetti della condotta.

Sostenere, come fanno oggi alcuni, che la religione cattolica abbia isolato le coscienze, chiamandole ad esercitare soltanto le virtù individuali e distogliendole dal tener in debito conto l'aspetto sociale del dovere, è dimenticare o disconoscere questo doppio carattere della Chiesa: l'uno per mezzo del quale essa rende universale la dottrina e la condotta dei fedeli; l'altro per il quale i fedeli, pur perseguendo nella Chiesa lo scopo personale della loro vita sociale, sono indirizzati a rivestire d'un carattere sociale i mezzi che posseggono per raggiungere questo loro scopo personale, coll'amar Dio come Egli vuol essere amato, *amando il prossimo come se stessi per Lui*.

Allorchè S. Tomaso, per esempio, ci dichiara che la carità deve subordinare « tutti gli atti di virtù » al Bene divino, egli esprime in una sola formula, sostanziale e luminosa, il valore ad un tempo personale e sociale della carità. « Tutti gli atti di virtù » vuol dire prima di tutto gli atti propri della carità che ha per oggetto il Bene divino. Ora, la carità abbraccia nello stesso tempo gli atti per i quali noi amiamo Dio, e quelli per mezzo dei quali, sotto l'impulso di questo amor di Dio, noi amiamo noi stessi ed il prossimo come noi stessi. Non vi è dunque nulla di più personale e di più sociale in-

sieme che questa virtù soprannaturale che indirizza al Bene divino i propri atti nei nostri rapporti con Dio, con noi stessi e col prossimo.

Tuttavia, oltre gli atti di carità, dobbiamo compierne altri nelle manifestazioni della nostra vita cristiana; dobbiamo essere prudenti, giusti, forti, temperanti: praticare tutte le virtù che si riallacciano, più o meno direttamente, a queste. Alcune tra esse, come la prudenza, la forza, la temperanza, hanno un carattere personale; altre, come la giustizia, rivestono soprattutto un carattere sociale. Non importa: tutte, per essere virtù cristiane, debbono essere ispirate dalla carità; tutti i loro atti, senza eccezione, debbono da essa venire indirizzati al Bene divino. Togliete la carità e non vi sarà più alcuna virtù cristiana; mettete la carità, e le avrete tutte, almeno in germe.

Nella Chiesa, che è essa pure un'unità, un tutto organico, vivente, di cui Dio è il Bene comune ed i fedeli sono le parti, nessuno è dispensato di agire personalmente e socialmente; di servirsi della sua carità per amare Dio e il prossimo come se stesso per Dio, subordinando al Bene divino tutti gli atti di virtù. Posta come un corpo vivente, di cui il Cristo è il capo ed i cristiani i membri, la Chiesa, proponendo alla fede di tutti una medesima verità rivelata, imponendo alla loro attività gli stessi precetti di condotta, offrendo loro i mezzi, sacramentali o d'altra specie, per ottenere od aumentare la grazia che li vivifica in modo soprannaturale, non ha altra missione che quella di permettere a tutti di avere la carità, di servirsene personalmente e socialmente per sè e per gli altri, in unione intima con Dio.

Veramente, quando si pone la questione religiosa su questo campo spirituale — il suo vero campo — ci vien fatto di domandare non più soltanto come è possibile rimproverare alla Chiesa d'aver dato uno spirito individualista alla coscienza — il che sarebbe la negazione della sua missione d'amore — ma come si possa temere

che essa la « socializzi » a profitto proprio e a detrimento della società politica. Simili timori sono insensati, e testimoniano un'assoluta incomprensione del Bene divino a cui la Chiesa tende, e della natura della carità, che ha per oggetto il Bene divino.

« La nostra Chiesa, scrive ottimamente il Padre Sertillanges, è fondata sull'unità degli uomini in Dio, in grazia della loro solidarietà nel Cristo. L'amore, la totale fraternità, totale in estensione e totale, se è possibile, in profondità, è dunque la sua prima regola.

« Da questa fraternità, se fosse ascoltata, la giustizia scaturirebbe come un minimo: giustizia tra individuo ed individuo, fra individui e gruppi; dai gruppi si riverserebbe su gl'individui, e questa giustizia, restando familiare, invece d'impregnarsi dello spirito commerciale proprio di quelli che credono necessaria la lotta per la vita, sarebbe inesauribile nella sua azione benefica. Più si agisce fraternamente più si è fratelli. Più si dona per amore, più si vuol donare. Lo scambio « reale » prende qui il posto alla buona volontà reciproca, la legge alla grazia. *Non siate debitori di alcuno*, dice S. Paolo, *tranne il debito di amarvi gli uni gli altri*.

« Non è dunque possibile affermare che la Chiesa non si curi, com'è suo diritto in virtù della sua natura stessa, della questione sociale. Chi fa di lei una dispensatrice di beveraggi soporiferi al servizio della gente soddisfatta, e sostiene che costoro ostentano la propria religiosità agli occhi delle plebi come pretesto per esimersi dal praticare la giustizia, lancia a noi cattolici un insulto atroce: ma noi lo respingiamo.

« *Venga il regno tuo sulla terra come in cielo*: è la nostra preghiera quotidiana. Fare dei disegni, escludendone l'amore, lo lasciamo ai sociologi sedicenti positivi che nella loro scienza orgogliosa e vana lascian fuori l'a. b. c. delle relazioni umane. Porre l'amore solo, senza l'ausilio del raziocinio, senza cioè osservare i limiti, le relazioni, la giusta gerarchia delle cose, piacerebbe a certi altri, e son molti. La Chiesa evita entrambi questi eccessi: ed è per questa ragione, senza dubbio, che, ai partigiani dell'anarchia temperata dalle canzonette sentimentali, essa appare spaventosamente retrograda: e ai partigiani dell'« ordine », cioè della divisione in caste mediante una verga regolatrice, essa sembra piuttosto rivoluzionaria. Ma agli uni e agli altri risponde S. Tomaso: *La santa Chiesa apostolica, tenendo il mezzo del sentiero fra due siepi di errori contrari, con passo misurato procede* » (1).

(1) S. TOMASO, *Somma contro i Gentili*; citato da SERTILLANGES nella sua opera *L'Eglise*, vol. II, p. 184, Parigi, Gabalda.

Egli dice anche con parole più semplici, ma non meno profonde, che « come la carità subordina al Bene divino gli atti di tutte le virtù, la giustizia sociale deve subordinarli al Bene comune ». Ora, perchè S. Tomaso avrebbe detto questo in un articolo consacrato espressamente alla giustizia sociale, se il Bene comune della società dove noi dobbiamo vivere e che, nel suo ordine, è un fine, non fosse nello stesso tempo un mezzo, per ognuno di noi, di tendere al Bene divino, nostro ultimo Fine ed oggetto della carità? Sotto l'impulso della carità, in vista di questo ultimo Fine, noi abbiamo dunque il dovere di giustizia di subordinare al Bene comune gli atti di tutte le virtù che la carità, in uno slancio che trasforma la nostra attività naturale nell'atto stesso che ad essa si conforma, subordina al Bene divino.

In questo modo tutti i diritti sono rispettati, quelli di Dio e quelli dell'uomo; tutti i doveri garantiti, quelli del cittadino della città terrestre e quelli del cittadino della città del Cielo. Vi ha subordinazione dei fini secondari al Fine ultimo, dall'ordine naturale all'ordine sopranaturale; in nessun punto vi è disaccordo. In che cosa potrebbe esservene tra la Chiesa e lo Stato, dal momento che la Chiesa, incaricata da Dio di condurre le anime al Bene divino, le astringe tutte a servire, per giungervi, il Bene comune, a rinvigorire i loro sentimenti di giustizia con tutta la forza divina della carità?

Nell'ipotesi dell'ordine sopranaturale ove si pongono i cattolici, muniti di tutte le prove in difesa delle loro credenze, la Chiesa sola ha ricevuto da Dio la missione espressa di condurci direttamente a Dio, mediante i mezzi sopranaturali che le sono propri. Da questo punto di vista lo Stato non deve ingerirsi negli affari della Chiesa. Questa è una società perfetta nel suo genere: non derivando da alcuna società umana, essa non ha conti da rendere che a Dio.

Per converso, la Chiesa non ha ricevuto da Dio la missione di promuovere direttamente il Bene sociale e

di ingerirsi negli « affari dello Stato ». L'attuazione dell'Ideale sociale non riguarda direttamente che lo Stato.

Ma, ripeto, la separazione dei fini non impedisce la loro subordinazione. In che lo Stato potrebbe legittimamente reputarsi offeso vedendo il suo Fine — il Bene comune umano — subordinato a quello più alto della Chiesa — il Bene comune divino — se questa subordinazione produce l'effetto di assicurarne ed ampliarne l'attuazione; se ciò obbliga i cristiani a promuovere il Bene comune che è scala alla loro ascensione verso l'ideale del Bene divino, fortificando il loro sentimento naturale di giustizia con l'impulso esteriore e soprannaturale della carità?

È incomprendibile che uno Stato, in cui il senso sociale sia educato ed abbia perciò coscienza di tutti i suoi doveri, possa, con ingiuste leggi, mostrare di reputare umiliante e dannosa questa subordinazione dei doveri del cittadino ai doveri del cristiano, e opporvisi. Teoricamente e praticamente la nostra qualità di cristiani ci obbliga in coscienza a divenire ottimi cittadini, poichè ci fa un dovere di carità di subordinare ulteriormente al Bene divino gli stessi atti di virtù che la giustizia sociale vuole prima subordinati al Bene comune. La ostilità dello Stato appare irragionevole non solo dal punto di vista umano ove si colloca la Chiesa per regolare la nostra attività di cristiani in nome del Bene divino, ma dal punto di vista umano in cui si pone lo Stato per regolare la nostra attività di cittadini in nome del Bene comune. Esso si priverebbe così, senza un motivo valevole, di una delle sorgenti più potenti di attività sociale.

La superiorità della società religiosa sulla società civile deriva dalla superiorità dei diritti di Dio sui diritti dell'uomo. Essendo Dio il creatore della società come degli individui, lo Stato non deve far valere i suoi diritti contro i diritti che Dio ha ad essere conosciuto, amato e servito da esseri « da Lui creati a sua immagine »,

i quali istintivamente tendono a Lui come al loro Bene Sovrano. Il Bene comune, di cui lo Stato ha la tutela, non costituisce il Fine ultimo dei cittadini; esso non è che un mezzo, messo da Dio a loro disposizione, perchè possano con maggiore certezza attuare il loro vero Fine. In nessuna ipotesi dunque il Bene comune può porsi in antagonismo col Bene divino, nemmeno in quella dell'ordine sopranaturale, dove è piaciuto a Dio di determinare i suoi diritti ed allargare il campo dei suoi doveri. Là dov'è subordinazione dei Fini, è anche subordinazione dei mezzi per questi Fini.

L'ordine sopranaturale può ben trascendere l'ordine naturale, e aver con esso dei punti di contatto; la grazia può trasformare la natura, ma adattandovisi; la carità può rendere sopranaturale la giustizia, ma fortificandola. La neutralità dello Stato non rappresenta un titolo sufficiente per sostenere i diritti dell'uomo contro i diritti di Dio. Ne risulta soltanto che lo Stato non deve sostituirsi alla Chiesa per promulgare leggi in materia religiosa, e non ha il diritto di dividere, con leggi di eccezione, l'attività religiosa dei cittadini dalla loro attività politica o sociale. Se è indubitato che esso ha il diritto di obbligare i cattolici come gli altri a compiere tutti i doveri di cittadini, è certo che ha pure il dovere di permettere che questi, nella loro qualità di cattolici, lavorino a divenire ottimi cittadini e ne deve difendere tutti i diritti, compreso quello di associazione che è naturale all'uomo. Non è affatto giusto che i cattolici, nella società di cui fanno parte, non possano usare di questo diritto nella loro qualità di cattolici e di cittadini.

II.

LA RAGIONE D'ESSERE DELLE ASSOCIAZIONI CATTOLICHE E LA SOCIETÀ.

Abbiamo dimostrato che fra la Chiesa e lo Stato non vi è opposizione, ma soltanto subordinazione. Il Bene comune della società politica è subordinato al Bene divino della società religiosa, e il regno della giustizia sociale, che ha il Bene comune per oggetto, è garantito da quello della carità che ha per oggetto il Bene divino. Per conseguenza i cattolici hanno diritto di appartenere alla Chiesa pur facendo parte della società politica.

Parlare a questo proposito, come si fa spesso, di uno Stato nello Stato, è un parlare da persona irriflessiva, è non comprendere nulla della differenza essenziale che separa l'ordine sopranaturale della carità da quello naturale della giustizia, non meno che dell'armonica dipendenza di questi due ordini di attività umana, personale e sociale.

L'ordine sopranaturale della carità sorpassa evidentemente in valore morale l'ordine naturale della giustizia, ma gli è immanente. La stessa volontà umana, resa sopranaturale dalla carità, conserva la sua funzione di assicurare il regno della giustizia fra gli uomini. Certo le relazioni di giustizia, che congiungono tutti i cittadini di una stessa società al Bene comune che è il suo oggetto, sono meno universali di quelle della carità che unisce tutti gli uomini al Bene divino oggetto della Chiesa. Ciò prova che l'espressione corrente « d'uno Stato nello Stato », per indicare i rapporti della Chiesa con la società, non ha senso. È piuttosto lo Stato nella Chiesa che non la Chiesa nello Stato. La Chiesa trascende tutte le società particolari, come il Bene divino trascende il Bene comune; per

questo essa è « cattolica » cioè universale. Ma il suo carattere trascendentale non si oppone affatto alla sua immanenza. Trascendente a tutti gli stati particolari, essa resta immanente a ciascuno di essi come ad ogni individuo. In ciò essa si comporta nella stessa maniera del Bene divino col Bene comune che gli è subordinato; come il Bene comune della società col bene privato del cittadino, in quanto è ad un tempo bene proprio di ciascuno di essi e, per natura, bene di tutti.

L'universalità della Chiesa, o la sua cattolicità, non impedisce il suo adattamento alle differenti nazionalità, nè all'umanità.

In realtà, essa non è nè nazionale, nè internazionale; la sua universalità è di un altro ordine, ciò che le permette di conciliarsi col nazionalismo (1), e con un certo internazionalismo compatibile con tutti i diritti rispettivi delle nazioni.

La Chiesa non è nazionale, nel senso che il Bene divino, che essa cerca di attuare nelle anime, non è limitato alle frontiere del Bene comune conseguito da ciascuna nazione. Ma imponendo in nome della carità a tutti i cittadini di essere giusti verso il Bene comune della società di cui fanno parte, essa ne rispetta e favorisce il carattere nazionale.

Similmente la Chiesa non è internazionale nel senso di spregiare le frontiere naturali di questa o quella nazione per fonderle tutte in quelle dell'umanità. Internazionalismo e cattolicismo non sono la stessa cosa. Infatti, l'internazionalismo mira al *Bene comune dell'umanità* con detrimento del Bene comune delle nazionalità. Il cattolicismo mira al *Bene* delle nazionalità dell'umanità.

(1) Il nazionalismo va preso qui in senso largo, come amore cioè particolare della propria nazione, perciò *patriottismo*. Chè il nazionalismo in senso stretto non è affatto conciliabile con la dottrina cattolica, ponendo esso la *nazione sopra tutto*, quindi anche sopra la Chiesa, vedendo nella Religione esclusivamente, o quasi, un ultimo mezzo di governo.

(N. d. T.).

Per comprendere che non vi potrebbe essere contraddizione tra il Bene divino di cui la Chiesa ha la tutela e il Bene comune umano — nazionale od internazionale — basta pensare alla maniera armoniosa con cui il Bene comune umano resta subordinato al Bene divino, nell'interesse superiore, naturale o soprannaturale, degli individui che fanno parte d'una nazione e dell'umanità. Imperocchè, essi non ne fanno parte che per attingervi i mezzi per attuare il loro ideale di esseri ragionevoli e liberi e spiegare in suo servizio tutta la loro attività umana. Il Bene comune della società e dell'umanità non può che trarne profitto. Difatti per avere il diritto di goderne i vantaggi, i cittadini hanno il dovere di procurarlo: è per ognuno di essi un obbligo di giustizia, che essi compiranno tanto meglio in quanto saranno tenuti, se sono cristiani, a lasciarsi guidare dalla carità; perciò saranno più giusti quanto meglio obbediranno al dovere di essere caritatevoli, di dare a ciascuno e a tutti, alla nazione di cui fanno parte e all'umanità, tutto ciò che loro è dovuto, nella misura in cui la carità li obbliga a dare a tutti anche ciò che per giustizia non è loro dovuto, il Bene divino.

Così la Chiesa, educando le anime all'amore del Bene divino, le eleva in una regione superiore all'ordine dei beni umani pertinenti alle società particolari e all'umanità; ma è un superamento pieno di fecondi contatti con questi beni, su di cui la Chiesa riversa centuplicato quel poco che ne riceve per la subordinazione del Bene comune al Bene divino.

Universale per natura, partecipe dell'universalità propria al Bene divino che essa serve, ciò non le impedisce di adattarsi alle condizioni nazionali o internazionali dei fedeli che fanno parte nello stesso tempo, ma sotto titoli differenti, d'una nazione e dell'umanità.

Vi è analogia fra i rapporti delle nazioni tra di loro per formare l'umanità, e i rapporti reciproci degli individui nella società nazionale. Tutte hanno tra loro

una uguaglianza umana che le avviva essenzialmente, ed una ineguaglianza di condizione che le divide accidentalmente, ed entrambe sono naturali. Le nazioni sono uguali umanamente, hanno lo stesso valore umano perchè tutte sono destinate ad aiutare gli uomini a vivere ed agire da uomini; differiscono perchè non raggiungono tutte allo stesso grado questo valore umano che conviene a tutte, ma dipende da tante cose dal punto di vista materiale, intellettuale e morale, sino a variare necessariamente all'infinito. Nei rapporti delle nazioni tra loro, non bisogna mai perdere di vista questa uguaglianza del fondamento e questa ineguaglianza della superficie. Il nazionalismo ad oltranza, quello che vuole dimenticare l'umanità, è dannoso alla vita d'una nazione, e per conseguenza al suo popolo altrettanto come l'internazionalismo radicale, il quale pretende di sopprimere le frontiere e disconosce le nazioni. Sono entrambi errori contro natura, dal momento che la natura, nell'attuare se medesima mette capo, tanto socialmente che individualmente, ad una uguaglianza essenziale dei popoli e alla loro ineguaglianza accidentale. Astrarre da questo lavoro della natura, disprezzarlo in un senso o nell'altro, significa esporre le nazioni a tutti i pericoli, rompere l'equilibrio armonico a cui tende la natura nei suoi sforzi di creazione e di vita.

La Chiesa, da parte sua, sta lontana da questi errori, perchè la grazia, che per mezzo suo opera nelle anime, non distrugge la natura, ma la perfeziona, adattandosi a tutte le loro condizioni individuali e sociali. Nella misura in cui è necessario che le nazioni si associno tra loro, aprano le frontiere, facilitino gli scambi per il bene umano di tutti gli uomini, in questa misura dico, la Chiesa mette la sua carità al servizio della giustizia sociale che presiede alle relazioni internazionali ed ha per oggetto il Bene comune dell'umanità; ma anche nella misura necessaria perchè ciascuna nazione resti

se stessa, sviluppi il proprio genio, faccia uso dei suoi beni economici e spirituali in pro dei suoi sudditi, la Chiesa mette la sua carità al servizio della giustizia sociale, la quale ha per oggetto il Bene comune di quella nazione in particolare.

Bisogna spingere più oltre l'analisi e dimostrare che in una nazione particolare i cattolici hanno perfettamente il diritto, *in quanto cattolici*, di associarsi tra loro nel campo economico, politico e religioso, e il dovere di subordinare il bene di queste associazioni al Bene comune della nazione stessa. Di che cosa si tratta, infatti, per individui, credenti od increduli, che vivono in società, se non di lavorare al Bene comune ed ivi attingere in seguito i mezzi per attuare il loro ideale umano o divino? Ora il Bene comune della società è in stretta dipendenza con le associazioni particolari che si formano nel suo seno, come col bene privato degli individui associati, a condizione però che quelle, pur rivendicando una certa autonomia corporativa, rispettino i diritti superiori della società e quelli più sacri ancora degli individui. I cattolici possono dunque associarsi in tutti i campi dove le loro associazioni sono di natura da arricchire il Bene comune della società in cui devono vivere, e garantire i diritti che i loro membri hanno di viverci in conformità al volere di Dio.

Oggi più che mai l'associazione si presenta come uno dei mezzi più potenti di cui dispongono i cattolici per compiere tutti i loro doveri di cattolici. Per mezzo dell'associazione professionale essi si mettono in grado di ottenere per se stessi e per le proprie famiglie, con un minimo di beni materiali, la sicurezza necessaria al mantenimento e alla dignità della loro vita; per mezzo dell'associazione politica divengono una forza collettiva e organica, capace di dare alla nazione uomini degni di amministrare i suoi interessi generali ed il Bene comune con soddisfazione di ognuno; con l'associazione religiosa essi ottengono di difendere i diritti di Dio

sulla società e gl'individui contro le ingiustificate pretese dei diritti dell'uomo; inoltre i veri diritti dell'uomo contro i pretesi diritti degli individui e delle collettività all'assoluta autonomia.

Il diritto di associazione dei cattolici ha dunque delle attinenze politiche, professionali, religiose, col compimento dei loro doveri verso Dio, verso se stessi, verso il prossimo.

Disgraziatamente non tutti i cattolici sono d'accordo su questo punto. Uno stretto individualismo continua a pesare sulla coscienza di un gran numero di essi, rendendoli ostili per partito preso ad ogni idea associativa. In nome di una libertà che essi concepiscono alla maniera dei liberi pensatori, essi che tuttavia si lusingano di pensare cattolicamente; in nome di un vago determinismo dei fatti che non si accorda colla loro fede nella Provvidenza, essi non vogliono sentir parlare di associazione o di sindacati che restringerebbero l'esercizio di questa malintesa libertà individuale. Dimentichi dell'uguaglianza divina che avvicina gli uomini e ne rafforza l'uguaglianza umana, essi non vogliono tener conto che dell'ineguaglianza di condizioni, opponendosi deliberatamente ad ogni associazione la quale li obbligherebbe, per la forza del numero, a ricordarsi che tutti gli uomini sono fratelli in umanità ed in divinità, e che la giustizia e la carità li obbligano a tenerne conto nei loro rapporti economici, politici o religiosi.

Vi è qui da parte loro un'aberrazione, soprattutto nel momento attuale, in cui si formano associazioni di ogni genere, materialiste per la maggior parte, e negatrici di ogni bisogno spirituale dei loro membri, ma abili ad attirarli a sè in gran numero, mediante la promessa di tutelare efficacemente i loro bisogni materiali. Noi non combatteremo questa vasta opera di annichilimento dei principii cristiani nelle coscienze, pernicioso agli individui ed alla società, che associan-

doci noi stessi in tutti i campi in cui l'isolamento ci può essere fatale, si tratti del lavoro, della politica o della religione.

Per queste ragioni noi vorremmo cercare di stabilire con tutta la precisione desiderabile i diritti e i doveri delle associazioni cattoliche nella società. Senza dubbio, noi non possiamo qui dire tutto nei riguardi di un soggetto così esteso; ci contenteremo di notare ciò che è essenziale, e traccèremo le grandi linee d'una evoluzione sociale in cui sono impegnati, coi nostri più cari interessi, quelli della società alla quale apparteniamo e che noi amiamo con tutte le nostre forze di cattolici e di patrioti.

III.

I DIRITTI E I DOVERI DELLE ASSOCIAZIONI CATTOLICHE.

Un giorno, parlando con uno degli attuali dirigenti del sindacalismo operaio, il quale, per la conoscenza della questione sociale e per la sua lealtà nel cercare soluzioni adeguate, spicca molto sugli altri suoi colleghi, fui sorpreso di sentirmi dire: « Noi ci auguriamo « con ardore di vedere i cattolici entrare in massa nella « C. G. L. nel loro interesse e nel nostro: nel loro « interesse perchè godrebbero dell'appoggio di un organismo « dinamico esteso a tutta la classe operaia; nel nostro « perchè essi contribuirebbero a diffondere dei principi di moralità, coll'esempio e coll'insegnamento, in « mezzo ai nostri operai i quali non si associano che « per i loro interessi materiali, e si mostrano alieni dal « lavoro, ingordi di godimento ».

Se la questione dei sindacati cristiani dovesse restringersi al campo del lavoro, essa non avrebbe potuto essere posta con maggior chiarezza. Se pei cattolici si trattasse effettivamente soltanto di assicurare gl'interessi materiali sindacandosi, sarebbe certamente van-

taggioso per essi entrare in una vasta Confederazione del lavoro, capace di influire poderosamente sulla decisione di tutti quelli che per un titolo o per l'altro, padroni o governi, hanno un interesse di classe o di parte a mantenere gli operai in un isolamento relativo, disperdendo le loro forze.

Ma i cattolici, di cui non si può negare il diritto al sindacalismo per la difesa dei loro interessi materiali, devono difendere anche gl'interessi morali che stimano superiori ai primi. Perciò essi non possono rassegnarsi a far parte di associazioni o di sindacati i cui capi, ispirandosi ad una dottrina ad un tempo materialistica e rivoluzionaria, mettono gli interessi materiali della classe operaia al disopra di tutto, e son pronti a sacrificarvi gl'interessi morali degli individui col Bene comune della società. Confusi nella Confederazione Generale del Lavoro, i cattolici non vi potrebbero esercitare che un'influenza personale molto problematica, e si esporrebbero piuttosto a subirvi un indirizzo pernicioso (1). È meglio che i cattolici si associno tra loro, per far valere i loro diritti senza esporsi a mancare ai loro doveri. In tutte le circostanze in cui le loro giuste rivendicazioni professionali coincidano con quelle di associazioni neutre od ostili al pensiero cattolico, essi avranno sempre l'opportunità di intendersi con quelle per dar loro man forte. Questo fatto è avvenuto più volte, con utilità comune.

Tuttavia i cattolici, dinanzi ad associazioni operaie le di cui dottrine negative ed il metodo rivoluzionario minacciano l'esistenza stessa della società e la moralità degli individui, devono innanzi tutto convincersi della necessità che vi è per loro di sindacarsi professional-

(1) Ciò che l'esperienza ha dolorosamente confermato, come nei Sindacati neutri in Germania, che Pio X di s. m. aveva giustamente riprovati, e ovunque, come anche in varii luoghi in Italia quando, per mancanza di organizzazione locale cattolica, operai e contadini nostri erano costretti ad aderire alle organizzazioni rosse. Chè il socialismo, materialista ovunque, fu sempre in Italia, e soprattutto, anticattolico, anticristiano ed ateo.

(N. d. T.).

mente, e di tener sempre conto, nel governo dei loro sindacati, della subordinazione degli interessi anche generali della Professione all'interesse generale della società, e di questo agli interessi morali degli individui che hanno un fine ultimo da conseguire per mezzo della giustizia: giustizia la quale, particolare o sociale, non tema di appoggiarsi alla carità. Ne segue forse che i sindacati cristiani debbano unire questi due ordini di cose, gli interessi personali dell'operaio e gl'interessi morali del cristiano? Questa confusione sarebbe piuttosto di pregiudizio a tutti e due.

Prima di tutto bisogna che i cattolici, associandosi nel campo professionale per la rivendicazione dei loro diritti, si ricordino che sono cattolici, e, per tale condizione, devono compiere tutti i loro doveri verso Dio, verso se stessi e verso gli altri, dando alla parola « altri » la più grande estensione. Altri è la società alla quale appartengono tutti gli organizzati, altri sono gli operai, altri i padroni uniti o no in sindacati, altri infine, in ogni associazione, gli individui associati.

Ecco perchè è così importante che a fianco dei sindacati operai, per esempio, i quali non devono avere altro compito diretto se non la difesa degli interessi di lavoratori, vi siano delle organizzazioni cattoliche le quali si occupino direttamente della formazione religiosa dei loro membri, preparandoli a comprendere la gerarchia di tutti gli interessi materiali o spirituali e la loro subordinazione essenziale. In questo modo soltanto si arriverà a determinare con esattezza quali sono i doveri e i diritti delle associazioni professionali nella società.

Nel suo opuscolo sul Sindacalismo cristiano, il padre Rutten ha indicato con molta chiarezza il limite ideale dove le associazioni professionali e le associazioni religiose devono distinguersi ed unirsi.

« L'elevazione progressiva, metodica e completa della classe operaia ed impiegata dipende essenzialmente dalla sua organizzazione

autonoma nel campo del lavoro, della cooperazione, delle mutua-
lità, in quello sociale e politico.

« L'educazione professionale, intellettuale, morale, estetica e religiosa degli operai, deve andare di pari passo con questa organizzazione fondamentale. Altrimenti noi resteremo privi del valore sociale e morale di cui abbiamo bisogno per assicurare l'autonomia, l'efficacia e il prestigio delle nostre corporazioni » (1).

La formazione morale e l'organizzazione professionale non debbono essere confuse insieme. Si comprende facilmente che gli stessi uomini i quali si associano e si organizzano per la difesa diretta dei loro interessi di lavoro, facciano anche parte di associazioni religiose, di leghe, di circoli, dove andranno ad attingere i principii soprannaturali da cui nessun cattolico può fare astrazione nella condotta della sua vita. Le associazioni professionali difenderanno tanto meglio gli interessi materiali e faranno valere i diritti dei loro membri, quanto più questi saranno pronti a compiere tutti i loro doveri, quanto più la loro coscienza professionale si rafforzerà con una coscienza religiosa illuminata sul valore reale, ma relativo, d'interessi materiali subordinati per natura ad interessi superiori, quali l'interesse generale della società, e gl'interessi morali e soprannaturali degli individui.

Quali sono dunque i diritti che possono rivendicare le associazioni professionali cattoliche così ordinate nella società? Esse hanno innanzitutto quello di esigere per ciascuno dei loro membri una remunerazione del lavoro che corrisponda al suo doppio valore economico e sociale; che tenga conto ad un tempo della parte che spetta all'operaio nella sua qualità di agente della produzione, poi di « persona umana » avente il dovere di vivere degnamente e di far vivere così i suoi, col diritto, per conseguenza, di possedere con ogni sicurezza i beni materiali necessari allo sviluppo di questa vita personale e familiare.

(1) RUTTEN, O. P., *Le Syndicalisme Chrétien*, p. 15.

A questo diritto, di cui abbiamo determinato nel capitolo precedente la fondatezza, si riallacciano le questioni del giusto salario, della partecipazione eventuale ai benefici, dell'azionariato del lavoro, della gestione sociale.

In quanto cattoliche, le associazioni professionali hanno specialmente il diritto di esigere per tutti i loro membri una piena libertà di coscienza, il diritto di compiere tutti i doveri che si impongono alla loro coscienza di cattolici in tutti i campi che ne sollecitano l'attività. A questo diritto si collegano le questioni del riposo festivo, della libera pratica del culto, della educazione religiosa dei fanciulli, della libertà d'opinione in materia politica, della libertà sindacale e individuale in materia economica.

Enumerando questi diritti essenziali delle associazioni cattoliche, noi abbiamo in mente soprattutto le associazioni operaie, quali la *Confederazione francese dei lavoratori cristiani*. Ma siffatti diritti non devono far dimenticare nessuno dei diritti che spettano ai capitalisti, ai padroni, agli industriali, e ad ogni altro che abbia comunque parte attiva nella produzione: ad essi spetta, come agli operai, nella loro qualità di uomini e di cristiani, di vivere la loro vita umana o divina, personalmente e familiarmente; così non escludono, tali diritti, quelli legittimi della società di cui padroni e operai fanno parte e che è incaricata di tutelare il Bene comune (1).

Il riconoscimento di questi diritti rispettivi determina nello stesso tempo la natura e l'estensione dei doveri di ognuno.

(1) In Italia attualmente non esistono, legalmente riconosciuti, che i Sindacati Nazionali Fascisti, a cui i cattolici partecipano secondo le direttive della Giunta Centrale dell'Azione Cattolica Italiana. Ogni vero cattolico apporti nelle organizzazioni a cui deve partecipare per la legittima difesa dei suoi giusti interessi, quel senso sociale di giustizia, di equità, di carità, che è proprio del carattere e della vita cristiana.

(N. d. T.).

Padroni ed operai cattolici hanno lo stesso diritto di associarsi per studiare e difendere i loro interessi materiali e morali, ma hanno anche gli stessi doveri di lavorare in comune per subordinare i loro interessi particolari di categoria agli interessi generali della corporazione di produzione a cui appartengono, e questi al Bene comune della società di cui tutti hanno bisogno, in grado diverso, per compiere degnamente, col minimo di benessere che essa esige, la loro vocazione di cristiani.

È questo per tutti e un dovere di giustizia particolare che regola i loro mutui rapporti, e insieme un dovere di giustizia sociale che deve regolare i loro rapporti con la società. Di più è un dovere di carità: perchè la carità deve nelle coscienze cattoliche subordinare al Bene divino, che domina l'attività di ognuno, quei medesimi atti di virtù che la giustizia sociale deve subordinare al Bene comune.

È impossibile che degli uomini che si sappiano fratelli, non soltanto in umanità, ma anche in divinità, che abbiano una stessa concezione circa i diritti di Dio ad essere conosciuto, amato e servito da tutti i suoi figli e circa la subordinazione dei diritti dell'uomo ai diritti di Dio per la salvaguardia di quelli in tutti gli uomini; è impossibile, dico, che non ispirino la loro condotta alla carità che li obbliga ad amare Iddio in Se stesso e negli altri, affine d'intensificare in ciascuno di loro il senso sociale e assicurare fra di loro il compimento di ogni giustizia.

La nostra concezione cattolica delle associazioni professionali e di tutte quelle che da presso e da lontano vi si collegano — cooperative, mutualità, ecc. — non potrebbe mai essere nè *liberale*, nel senso peggiorativo dato a questa parola in materia economica, nè *socialista*.

Un padrone cattolico che oggidì deliberatamente si opponesse alla formazione di sindacati cristiani, darebbe prova di un individualismo colpevole, incompatibile con il diritto degli operai a sindacarsi. Dei padroni cattolici

che si associassero nel campo industriale solo a scopo di lotta economica, col fermo proposito di neutralizzare se non annichilire i sindacati operai, mancherebbero ai loro doveri di giustizia e di carità. Oltre ad offendere gli interessi legittimi degli operai, quelli della corporazione intera, e per conseguenza quelli della società, violerebbero ancora il sacro diritto degli individui ad associarsi per garantire ad ogni membro dell'associazione la libertà materiale e morale necessaria al compimento dei suoi doveri di cristiano, nelle condizioni di dignità richieste per farlo.

Similmente degli operai cattolici che si associassero tra loro nel campo del lavoro, come fanno i socialisti, soltanto per opprimere il capitale e distruggere la società fin dalle sue basi, peccherebbero per ragioni analoghe contro la giustizia e contro la carità.

Padroni ed operai cattolici associandosi debbono fare qualcosa di meglio. Che ciascuno operi strenuamente per parte sua in difesa dei propri interessi di classe, va bene; ma questa lotta di classe, necessaria fino ad un certo punto, per stimolare l'energia di tutti ed accentuare il cammino del progresso economico, non degeneri mai in odio di classe in cuori dove non vi dev'essere posto che per l'amore; mai gli interessi generali della corporazione siano sacrificati agli interessi di categoria; nè il Bene comune della società di cui tutti hanno bisogno per vivere umanamente e cristianamente, agli interessi corporativi di qualunque specie, siano essi generali o particolari.

La volontà di Dio, scritta nella natura e nei Libri santi, esige che tutti vivano in società per attuare l'ideale divino che s'impone alla loro coscienza di cristiani, nella società religiosa o politica. Perciò è anzitutto il Bene comune della società dove vivono che deve essere salvaguardato nell'interesse stesso personale; a questo essi sono tenuti di subordinare tutti gli altri, come mezzi ordinati da Dio al loro fine. La ca-

rità che ha per oggetto di unirli tutti intorno ai loro capi spirituali nella Chiesa di cui sono membri, deve venire in soccorso della giustizia per dare a ciascuno e a tutti ciò che è loro dovuto nella società politica alla quale appartengono. Cittadini della Chiesa universale essi restano cittadini della Nazione dove Dio li ha posti ed alla quale, dopo Dio, essi devono la miglior parte di se stessi, senza cessare perciò di essere i cittadini dell'umanità e di mantenere con le altre nazioni, tanto nel campo economico che nel campo religioso, le relazioni internazionali atte a favorire il Bene comune del loro paese e gl'interessi superiori di tutti i loro fratelli in umanità ed in divinità.

Tuttavia, è ovvio che le associazioni del lavoro e ogni altra attinente alla vita economica, non sono le sole a cui è desiderabile che appartengano i cattolici sociali.

Va diventando sempre più necessario che i cattolici di ogni classe e di ogni professione si costituiscano in associazioni politiche e in associazioni religiose propriamente dette. Ciò è ad un tempo loro diritto e loro dovere.

Per associazioni politiche io non intendo quelle che si ordinano sotto il nome di *partiti*, con uno scopo puramente politico e mirano a consolidare od abbattere il regime stabilito; mi riferisco invece unicamente a quelle associazioni che si servono dei mezzi politici offerti a tutti i cittadini per cooperare alla risoluzione del problema sociale, tutelando nel miglior modo possibile la sorte materiale e spirituale di tutti.

Tale è per esempio l'Associazione cattolica dei Padri di famiglia, che si propone di obbligare coi mezzi legali lo Stato ad intervenire a favore delle famiglie numerose. Vi sono per lo meno due modi di concepire l'azione pubblica di tale associazione: uno consiste nel chiedere allo *Stato*, *in nome della giustizia sociale* e nell'interesse del Bene comune, di facilitare l'esistenza e la moltiplicazione delle famiglie numerose mediante buone

leggi e istituzioni sociali, riguardanti l'igiene delle abitazioni, le case a buon mercato, la diminuzione delle imposte, i premi per le nascite, l'applicazione delle leggi protettrici della moralità pubblica; il secondo modo consiglia di esigere dallo Stato, in nome della giustizia distributiva, che la ripartizione del Bene comune tra i cittadini sia compiuta tenendo il debito conto dei diritti acquisiti dalle famiglie numerose in virtù del loro maggior valore sociale al confronto dei celibi e delle famiglie senza figli o con scarsa prole.

Tali associazioni, di cui è indiscutibile il diritto alla esistenza, potrebbero rendere grandi servigi alla società e alle famiglie. Bisogna che i cattolici se ne rendano conto, ne estendano i limiti e soprattutto ne facciano parte.

Direi altrettanto, con le debite proporzioni, delle associazioni cattoliche desiderose di servirsi del potere politico rappresentato dalla loro scheda elettorale. Tralasciando ogni questione di regime di cui non è qui luogo di parlare, è evidente che cittadini coscienti del loro diritto e più ancora del loro dovere di affidare gli interessi generali della società a uomini intelligenti e degni di curarli, agiranno più efficacemente sull'opinione pubblica se ben ordinati in associazioni che dispersi per il paese. Il giorno in cui sarà generalmente sentito questo bisogno di associarsi per diffondere fra gli elettori la conoscenza dei problemi sociali che occorre risolvere, e insieme per offrire ad essi gli elementi di giusta valutazione circa la competenza degli uomini chiamati ad esercitare il mandato politico, si diffonderà in tutti una più elevata coscienza del dovere elettorale; diminuirà il numero di astensioni colpevoli nell'esercizio di esso e si manifesterà una più aperta opposizione ai loschi sistemi che elevano al potere i rappresentanti del pubblico interesse.

Ma il grande mezzo, per i cattolici, di organizzarsi professionalmente e politicamente in difesa degli inte-

ressi legittimi, materiali e spirituali degli individui, delle famiglie, delle classi e della società, sta nell'associarsi nel campo religioso.

Non dimentichiamo che ai nostri giorni le coscienze cristiane, come le altre, soffrono di un male profondo, difficile a guarire, il *male dell'individualismo*, e che una delle cause più attive, più universali di questo male sta nell'*ignoranza religiosa*.

Nel capitolo seguente, che sarà dedicato all'educazione sociale della coscienza cristiana, indicherò qualcuna delle ragioni dell'ignoranza dei cattolici odierni, per colpa della quale è impossibile di condurre vita religiosa. Per il momento voglio solo constatare il *fatto* e la sua universalità; poi, rivolgendomi ai cattolici, supplicarli di associarsi per portarvi rimedio. Certo bisogna rendere omaggio all'intelligenza e allo zelo col quale i nostri vescovi, i nostri sacerdoti, e sotto la loro direzione, i nostri educatori laici, uomini e donne, si sono consacrati a questo arduo compito. Ma l'intelligenza e lo zelo non bastano per venire a capo di un'impresa di tale importanza. È necessario anche il *numero* e l'*organizzazione professionale*.

Pare che il pubblico cominci ad accorgersene, principalmente i giovani; quelli in particolare a cui la guerra ha aperto gli occhi si son resi conto dell'importanza che ha la verità come principio direttivo della condotta. Essi hanno notato che accanto a loro, in un mondo che si vanta di pensare liberamente proprio per non scomodarsi a pensare e per evitare ogni freno alla propria libertà, l'assenza assoluta di dottrina ha permesso ai germi dell'individualismo di svilupparsi attivamente, uccidendo nelle anime il senso sociale. Essi si sono pure accorti che molti cattolici ignoranti, malgrado le loro buone intenzioni, finiscono per comportarsi, in ogni campo in cui dovrebbe affermarsi la loro attività religiosa, come gli altri che, increduli, non riallacciano la loro condotta ad alcuna idea direttiva della vita.

Da questa doppia constatazione è venuta loro l'idea di unirsi in una vasta associazione che s'intitola: « La Confederazione professionale degli Intellettuali cattolici » (1). Cito da uno dei fondatori alcune delle ragioni che li hanno spinti a federarsi e che meglio manifestano lo spirito profondamente cristiano della nascente associazione.

« La crisi alla quale si vuol rimediare ha delle cause, scrive Francesco Hepp nel *Bollettino degli Scrittori cattolici*. Bisogna rimontare a queste cause per combatterle. Meditando, si giunge a riconoscere che la prima condizione di salvezza consiste, come scriveva il Rev. P. Janvier, nel rendersi degni di possedere il dono dell'intelligenza e nel servire realmente la verità. Per far questo bisogna anzitutto conoscere meglio, conoscere pienamente, intendo, ciascuno secondo la sua capacità, la verità cristiana per annunziarla e più ancora per viverla personalmente nei doveri quotidiani del proprio stato. Per questa via soltanto si opererà — nessun cattolico ne potrebbe dubitare — l'elevamento del livello intellettuale e morale, il quale deve restituire la sua dignità sociale all'intelligenza non soltanto moralmente, ma anche materialmente » (2).

« Formata di gruppi professionali cattolici, la base della Confederazione degli Intellettuali cattolici è essenzialmente professionale e corporativa. Questi gruppi, di cui parecchi contano molti anni d' vita, hanno per fine principale l'azione cattolica nel campo corporativo (3). Essi non hanno dovuto, per associarsi, subire alcuna modificazione nè alienare alcunchè della loro autonomia, nemmeno ritoccare il loro programma. È loro bastato aver cognizione della loro unità di vedute sociali e dell'urgenza di farle potentemente conoscere nel momento in cui la società cerca di rigenerarsi nella giustizia tanto invocata dai lavoratori intellettuali. Per rendere più certa la diffusione delle loro idee, è stato contratto l'accordo necessario coi principali gruppi di propaganda e di azione cattolica francese mediante regolare aggregazione » (4).

La Confederazione professionale degli Intellettuali cattolici, ancora ai suoi inizi, è veramente ricca di pro-

(1) Sede Sociale: 14 bis, rue d'Assas, Paris.

(2) *Bulletin des Ecrivains Catholiques*, 20 décembre 1921.

(3) *Action Populaire*, Bulletin des Professeurs catholiques de l'Université, Bureau catholique de Presse, Comité des Amitiés catholiques françaises à l'Etranger, Secrétariat Social, ecc.

(4) *La Revue Hebdomadaire*, avril 1921, et la *Documentation Cathol.*, 13 mars 1920.

messe. L'idea elevata e generosa che ha presieduto alla sua fondazione ha ispirato a M. Georges Valois, nella *Revue Universelle* (1), una bellissima pagina che mi permetto di trascrivere qui; essa fa onore a colui che l'ha scritta ed ai giovani cattolici che l'hanno meritata.

« Da molti anni vi è una rinascenza cattolica dottrinale profonda che è restata nascosta per molto tempo, ma i cui capi e gregari sparsi in numerose associazioni hanno potuto esercitare un'azione efficace anche in quegli ambienti che ufficialmente erano attaccati alle vecchie formule. Così si spiega il subitaneo sviluppo della *Confederazione dei Lavoratori cristiani*, che ha acquistato in un anno un'influenza che i sindacati cristiani non avevano mai potuto ottenere, e conferisce un significato nuovo al movimento sociale cattolico. L'opera oscura d'un mezzo secolo si afferma oggi. Non invano, in questi ultimi trent'anni, il colonnello De La Tour du Pin, i suoi amici, e in un'altra direzione gli studiosi che riuniscono ogni anno le *Settimane sociali*, hanno restaurato i principii intellettuali della vita economica e sociale. Si comprende perfettamente l'influenza del cattolicismo nella vita sociale contemporanea quando si vede un'eletta di uomini, che lavoravano da tanto tempo in silenzio, fondare la *Confederazione professionale degli Intellettuali cattolici*.

« L'istituzione è infatti una delle manifestazioni più significative e più rivelatrici della rinascenza cattolica. Se darà i risultati che promette, si potrà riguardarla come un avvenimento decisivo: è veramente il ritorno del pensiero cattolico nella vita intera della collettività nazionale. Per oltre un secolo, in Francia, il cattolicismo, anche quando teneva un grande posto apparente negli affari dello Stato, operava in margine della vita nazionale perchè aveva carattere individuale. Limitato a manifestazioni d'ordine liturgico alle quali i fedeli prendevano parte individualmente, esso ha a poco a poco cessato d'ispirare e di disciplinare la vita economica e sociale delle collettività. Così si è prodotta questa strana separazione tra il pensiero religioso e gli atti compiuti al di là delle pareti della Chiesa, nel dominio del lavoro e degli scambi. L'etica cristiana aveva cessato di guidare gli atti dei cattolici stessi nelle loro relazioni economiche tra loro o con gli increduli. La grande legge della moderazione degli appetiti che aveva sempre governato l'economia cristiana era sparita ed aveva ceduto il posto allo scatenarsi delle passioni plutocratiche, che i cattolici avevano

(1) *La Revue Universelle*, 15 mai 1921: *La Mort du Socialisme et la Renaissance catholique*.

dovuto subire perchè essi non erano organizzati nella nazione per frenarle.

« La fondazione della *Confederazione professionale degli Intellettuali cattolici* annunzia che quest'astensione dei cattolici è finita (perchè era un'astensione dei cattolici e non del cattolicesimo). Gli iniziatori hanno infatti stabilito la loro istituzione sulla volontà di far penetrare l'alto insegnamento cattolico nei fatti economici e sociali per le vie dell'intelligenza e degli atti professionali. Essi rivendicano per la fede e per le dottrine loro, il diritto d'ispirare e disciplinare gli atti dell'uomo nel lavoro; non più soltanto per mezzo di comandamenti interiori, ma col concorso di istituzioni specificatamente cattoliche. Se essi organizzano intellettuali appartenenti alle differenti professioni, lo fanno per assicurare loro in circostanze difficili la dignità della vita che è necessaria alla loro funzione, ma anche e soprattutto per ristabilire tra la vita economica e la più alta vita religiosa quel legame sacro che santifica il lavoro ed unisce gli uomini nella pace e nella giustizia. L'uomo non può servire a due padroni: Dio e il denaro. Questa è l'alta e salutare verità che la *Confederazione professionale degli Intellettuali cattolici* ricorda ai cattolici e che vuol fare rispettare nella convivenza civile. Sapendo che nello stato d'individualismo economico i cattolici sono impotenti contro il denaro, essa vuole restituir loro le istituzioni tutelari che avevano perduto. Nel momento in cui la plutocrazia internazionale fa sì grandi sforzi per sottomettere il mondo intero al denaro, bisogna salutare la giovane Confederazione come una forza liberatrice la quale porta al mondo uno dei più potenti mezzi che l'uomo abbia mai avuto per fare che l'oro sia non il padrone della sua anima e del suo cuore, ma il servo delle sue opere ».

Riuniti nel campo intellettuale per la difesa e la diffusione della dottrina, i cattolici devono anche associarsi professionalmente nel campo della pratica religiosa. La loro dottrina è essenzialmente una dottrina per la vita. La verità divina è loro stata rivelata perchè la mettano in pratica obbedendo ai *Precetti* e ai *Consigli* evangelici.

Essi hanno dunque il diritto e il dovere di ordinarsi, nell'ambito religioso, in associazioni regolari, per garantire a se medesimi, nella società di cui fanno parte, il libero esercizio del loro culto, la pratica della loro vita cristiana in casa, nella scuola, nella chiesa.

Due principii devono dominare l'ordinamento professionale di tali associazioni: da una parte il rispetto della

gerarchia ecclesiastica, dall'altra quello della legalità. Facendo parte ad un tempo di due società — la Chiesa e lo Stato — è necessario che i cattolici tengano conto del *Bene comune* dell'una e dell'altra, senza di che la vita religiosa sarebbe compromessa negli individui e nelle famiglie. Fu perchè lo Stato — allorchè si separò ufficialmente dalla Chiesa colla rottura unilaterale del Concordato e volle stabilire uno statuto legale dei culti — rifiutò di tener conto della gerarchia ecclesiastica e dei diritti della Chiesa conformi alla sua divina costituzione, nello stabilire le associazioni culturali, che il Papa vietò ai cattolici di farne parte. Da allora la giurisprudenza ha stabilito che non vi potranno essere associazioni di culto cattoliche all'infuori dell'autorità della Chiesa, rappresentata in ogni diocesi dal Vescovo e dai curati in unione coi loro vescovi. Da questo lato, ma da questo lato soltanto, è ora almeno praticamente tolto l'ostacolo legale che si oppose finora all'entrata dei cattolici nelle associazioni di culto. Resta a sapere se il Sommo Pontefice, per ragioni di cui egli solo può giudicare definitivamente, aspettando la revisione della legge, ve li autorizzerà, e a quali condizioni. (1).

È certo che nell'ora attuale, in una società dove il paganesimo, sotto la forma dell'individualismo, compie dappertutto le sue stragi, i cattolici non hanno altro mezzo di sfuggire alla sua influenza dissolvitrice, di assicurare il pieno esercizio dei loro doveri religiosi se non quello d'associarsi. Associazioni di culto o associazioni diocesane poco importa, purchè, nell'interesse spirituale dei loro membri, gl'interessi generali della Chiesa e quelli dello Stato non siano sacrificati.

Se si ammette che i cattolici hanno il diritto di asso-

(1) Il S. P. Pio XI — dopo le laboriose pratiche dell'Ecc.mo Nunzio Apostolico a Parigi, Mgr. Bonaventura Cerretti, ora Cardinale, con il Governo Francese — permetteva e raccomandava l'istituzione delle *Associazioni Diocesane* per il culto, con l'Enciclica *Maximamque gravissimamque* diretta ai Vescovi di Francia in data 22 gennaio 1924. (N. d. T.).

ciarsi per restar fedeli alla pratica dei *precetti evangelici* nella condotta della loro vita personale, familiare e sociale, non si può dubitare del loro diritto di associarsi per la pratica dei *Consigli evangelici*. Così va posta la questione delle *Congregazioni*, tanto discussa da un mezzo secolo. Noi non abbiamo l'intenzione di trattarla qui in tutta la sua ampiezza. Tutti ricordano le discussioni politiche che hanno, non è molto, portato il Governo a sopprimere le Congregazioni religiose come contrarie ai diritti dell'uomo e al Bene comune della società. Veramente non si capisce in qual modo questi uomini e donne decisi a praticare in comune i *Consigli evangelici* di povertà, castità e obbedienza, in ordine a un Ideale di vita superiore — vita umana e vita divina — rechino nocumento alla dignità della persona umana e compromettano l'interesse generale della società.

Bisogna farsi un'idea molto singolare dell'autonomia dell'individuo per rimproverare a degli uomini di sacrificare liberamente una vita di piacere ad una vita di dovere, per la quale si dimentica se stessi per pensare maggiormente agli altri dandosi ad essi con l'esercizio di una più grande carità; bisogna farsi anche una concezione ben materiale del Bene comune della società per credere che degli uomini e delle donne, i quali si adoperano ad accrescere in se medesimi l'elemento spirituale mediante la pratica di voti liberamente consentiti e rinnovati, possano portare pregiudizio ai loro concittadini.

Che nell'interesse materiale della società dove i religiosi vivono, lo Stato prenda a loro riguardo certe precauzioni legali concernenti la manomorta ed altre cose del genere, passi; ma provveduto a questo, se avesse coscienza dei suoi doveri specifici e dell'obbligo che esso ha di subordinare al *Bene comune* tutte le virtù dei cittadini, lo Stato dovrebbe essere il primo a favorire le Congregazioni religiose. Esso lo fa allorchè si tratta degli interessi della nazione all'estero, nelle missioni,

per esempio. Perchè vi si rifiuta quando si tratta d'interessi interni? Dominato e guidato da motivi esclusivamente politici, esso non osa elevarsi a considerazioni di ordine sociale.

Appartiene ai cattolici di rivendicare contro tutti i politicanti i loro diritti ad una vita morale superiore, in cui la loro salvezza personale è intimamente legata a quella della società. Si è permesso ai religiosi durante la guerra di tornare a mettersi a disposizione della patria in pericolo; io non vedo alcuna ragione di proibir loro di restare, ora che il pericolo non è minore e che, per restaurare il regno della giustizia tra gli uomini, non abbiamo giammai avuto un bisogno più urgente d'avere dei cittadini che si consacrino interamente e liberamente all'esercizio della carità (1).

(1) Per quanto le cose dette in questo capitolo abbiano un interesse quasi esclusivamente francese, non abbiamo creduto di toglierlo o di modificarlo sia per rispetto al desiderio dell'Autore che ci chiese una traduzione completa e fedele, sia perchè tra le considerazioni particolari intorno alle condizioni attuali dei cattolici francesi, affiorano principî e osservazioni che convengono ad ogni nazione. Così anche in Italia, non s'insisterà mai abbastanza, perchè i cattolici, che vogliono vivere integralmente la loro fede, nella vita privata e nella pubblica, abbiano, obbedendo al desiderio, anzi al volere, del Vicario augusto di Cristo, a partecipare con fervida attività alle associazioni che costituiscono l'*Azione Cattolica Italiana*. Dalla fanciullezza alla più tarda età, nelle varie branchie di essa, vi è posto per tutti. Rispondere all'invito del S. Padre è un dovere per ogni buon cattolico, tanto più quando si consideri che da una migliore formazione della coscienza cattolica e da una più viva ed attiva partecipazione all'apostolato religioso ecclesiastico, ciò che forma appunto le due principali finalità dell'azione cattolica, dipende con il miglior avvenire della nostra patria, l'avvento del Regno di Gesù in tante anime erranti dei nostri cari fratelli. Non si accampino pretesti e non si mendichino scuse: l'*Azione Cattolica* è azione supremamente religiosa, patriottica e sociale, così come luminosamente ha dimostrato più sopra l'Autore, e all'infuori e al disopra di ogni partito politico, come ha ripetutamente affermato e prescritto il regnante Pontefice Pio XI, in numerose allocuzioni e documenti diversi, diretti, oltrechè ai cattolici italiani, a quelli di altre Nazioni, dalla Francia al Messico. L'atteggiamento rettilineo dell'*Azione Cattolica* in Italia, sfata ogni critica interessata e settaria. Se il milione di ascritti che, malgrado tante difficoltà, essa conta oggi, si triplicasse, come sarebbe facile se tanti, cattolici anche di vita, comprendessero il loro preciso dovere, in poco tempo diverrebbe un fatto compiuto quella rinnovazione spirituale del nostro popolo che farebbe dell'Italia la nazione esemplare del mondo. Intorno all'*Azione Cattolica* si legga il bel manuale del Prof. D. L. CIVARDI (*Manuale di Azione Cattolica*), secondo gli ultimi ordinamenti (Pavia, Libr. Vescov. Artigianelli).

(N. d. T.).

CAPITOLO V.

L'educazione religiosa di domani e il senso sociale.

Quando si cerca di distinguere le cause prossime e decisive dell'individualismo che rovina oggi le coscienze, dopo d'avervi spento progressivamente il senso sociale, il peggior sofisma sarebbe di prendersela soprattutto con la guerra. Senza dubbio la guerra non vi è estranea; essa ha fatto schiudere molti germi morbosi che covavano in fondo alle coscienze e non attendevano che questa occasione.

Mai, agli occhi di chiunque rifletta, la guerra è apparsa come una causa efficace di moralità privata o pubblica. Essa sconvolge troppe cose, fomenta troppe passioni per non avere una ripercussione considerevole sulle coscienze. Tuttavia quest'azione conosce dei gradi: la guerra corrompe le masse; temprà, al contrario, i migliori.

Si pensi alle migliaia di giovani ai quali essa ha formato una coscienza profonda del loro valore morale: essi sono morti come non avrebbero certo vissuto, sono morti da eroi.

Però la guerra, al fronte e all'interno, e più ancora qui che al fronte, ha indebolito i caratteri e rilassato i costumi. Era logico, soprattutto dopo una guerra come questa, che essendo durata cinque anni non ha lasciato intatte molte case, ha strappato alle mogli i mariti, alle madri i figli, a questi i padri.

La guerra resta sempre una delle cause più attive del disordine attuale delle coscienze. Tuttavia, assai prima di essa, troppe coscienze portavano in sè i germi della corruzione o per lo meno non trovavano in sè di che reagire efficacemente contro le sue funeste influenze.

È dunque chiaramente un sofisma l'attribuire alla guerra l'intera responsabilità dell'elevazione o dell'avvilimento che si è operato nelle coscienze.

Prima del 1914 non avevamo noi assistito ad una rinascita della nostra gioventù intellettuale, che aveva molto meravigliato le persone avvezze a considerare la religione come una cosa morta, incapace di risurrezione nelle anime? Voglio ben ammettere che la guerra ha accentuato questo movimento di conversione, ma nego che l'abbia creato: esso si delineava già da molto tempo ed esasperava quelli che avevano interesse a negargli ogni importanza. I nostri giovani, le nostre fanciulle, hanno certamente trovato nella guerra un'eccellente occasione di superamento, ma l'hanno trovata perchè vi erano preparati.

Non bisogna dire che la coscienza francese, in tutti i suoi aspetti, sia sconvolta, nell'ora che corre, unicamente perchè è stata messa alla dura prova della guerra. L'esperienza stessa protesta contro tale generalizzazione: la guerra non ha veramente corrotto che le coscienze già in via di corruzione o sprovviste, per altri motivi, di mezzi per rientrare in sè e perfezionarsi attraverso la prova. La vera causa del decadimento delle coscienze, quella che, fra tutte le altre che abbiamo esaminate (1), lo spiega più profondamente e nella sua generalità, sta nell'anarchia dottrinale, la quale, sotto la protezione di una scienza che si credeva onnipotente e di una filosofia che si dichiarava impotente a conoscere la verità, ha avvelenato il nostro insegnamento in tutti i gradi. Seminando il dubbio negli spiriti, esso ha tolto ogni

(1) Capitolo I, parte prima, § 2.

vigore alle volontà che fino allora avevano trovato nelle credenze secolari la luce e la forza di cui abbiamo bisogno per restar fedeli a tutte le nostre obbligazioni morali, personali e sociali.

Quando si ha l'audacia di sconvolgere la coscienza di un popolo, di distruggere la base religiosa sulla quale da secoli esso ha edificato la sua vita, bisognerebbe per lo meno avere il genio o la virtù di crearne delle nuove altrettanto sicure quanto le vecchie basi tradizionali. Io non voglio intentare il processo ad alcuno, nè sostenere che quelli che diressero per cinquant'anni la Francia nel suo movimento intellettuale e morale abbiano trascurato di educare le coscienze che si vantavano di voler render libere; ma sono costretto a constatare che se le loro intenzioni erano buone, essi non sono però riusciti nella loro impresa.

Le coscienze cattoliche stesse, malgrado gli sforzi degli educatori religiosi nella scuola o nella chiesa per arginare il male, hanno dovuto subire il contraccolpo di quest'anarchia dottrinale, e respirando in un'atmosfera pesante di scientismo o di criticismo ad oltranza, ebbero l'anima invasa dal dubbio, che ne oscurò l'intelligenza e nello stesso tempo paralizzò la loro volontà.

L'individualismo è nato soprattutto da questo stato d'animo. Cercherò di dimostrare quest'asserzione; poi dirò perchè l'educazione religiosa futura, pur restando essenzialmente cattolica, deve nello stesso tempo divenire sociale ricorrendo, per divenirlo efficacemente, a tutti gli ausilii della Fede, della ragione e della scienza. Sarà necessario che dinanzi ai più dolorosi e universali bisogni sociali che si siano mai visti, essa pratichi lealmente ciò che altrove ho chiamato *l'unione sacra dei metodi*.

I.

L'ANARCHIA DOTTRINALE DI IERI
E L'INDIVIDUALISMO CONTEMPORANEO.

Vi è ai nostri giorni un tale disordine intellettuale che nessuna dottrina, scientifica o filosofica, è capace di dominare la maggioranza degli intelletti, e di unirli in uno sforzo comune di redenzione spirituale della nazione.

Per rimediare a questo stato di cose che noi tutti deploriamo, non si tratta di proibire alla scienza o alla filosofia la libertà indispensabile alle loro ricerche. Il rimedio sarebbe peggiore del male. Bisogna piuttosto intendersi intorno a questa famosa libertà di pensiero di cui si è un po' abusato in molti luoghi, opponendola come un dogma nuovo ad altri dogmi i quali, meglio compresi, hanno almeno il merito di salvaguardare i diritti essenziali del pensiero col rifiutare di confonderli con quelli della libertà. È certo che i diritti del pensiero non sono quelli della libertà: noi siamo liberi evidentemente di pensare o di non pensare, come lo siamo di aprire o di non aprire gli occhi; ma noi non siamo liberi, quando pensiamo, di sottrarci alle leggi del pensiero nè di sostituire alle sue esigenze eterne i nostri capricci « di canne pensanti »: come non ci è lecito ad occhi aperti chiamar bianco ciò che è nero, o nero ciò che è bianco.

« Ciò che è, è quello che è, e non altra cosa », afferma il senso comune con tutta la forza della sua intuizione istintiva o riflessa; niente potrebbe prevalere contro questa affermazione umana. Non vi è libertà che tenga contro i diritti del pensiero, dal momento che il pensiero non prende dalla libertà i suoi diritti a costringere il nostro assenso, ma dalla realtà con la quale esso man-

tiene relazioni viventi. Senza dubbio si deve lasciare al pensiero tutta la libertà possibile nelle sue ricerche, ma i limiti di questa libertà sono essi stessi tracciati dalla realtà; in conclusione, la verità ha ragione pro o contro la libertà.

Ma dov'è la verità? si chiederà. Io non credo affatto che si possa asserire seriamente ch'essa risieda soltanto nella libertà di pensare, checchè si pensi, bensì in senso generico nell'accordo del pensiero con la realtà. Ora ciò che sorprende, allorchè si dà uno sguardo complessivo agli sforzi del pensiero contemporaneo per elevarsi fino alla verità, è la sua assoluta impotenza a conciliare nelle sue ricerche i diritti del pensiero con quelli della libertà. Talvolta si sacrifica senza motivo la libertà al pensiero, tal altra il pensiero alla libertà.

Lo scientismo. — Certo se vi è una disciplina intellettuale che abbia il diritto di esigere la libertà, è la scienza, nel senso moderno della parola. Essa ha bisogno di essere libera per poter osservare i fatti e sottometterli all'esame dell'esperienza; ma ne ha ancora più bisogno nella scelta delle sue ipotesi per interpretarli. L'ipotesi è l'anima della scienza, è il suo più grande strumento di progresso a patto che non le sia arbitrariamente limitato il campo. Si potrebbe dimostrare storicamente che i progressi della scienza sono sempre andati di pari passo con quelli della libertà scientifica altrimenti detta delle ipotesi. Al contrario, ogni volta che questa libertà, per una ragione o per l'altra, è stata limitata, la scienza ha cessato di progredire. Io non provo alcuna difficoltà da parte mia a riconoscere che nel corso dei secoli, in questo lavoro immenso di elaborazione scientifica, certi dogmatisti hanno dal difuori, spesso senza una giusta ragione, ostacolato questa libertà. Ma è un fatto irrefragabile che sono soprattutto certi scienziati, e tra essi i più decisi sostenitori del libero pensiero, quelli che nell'ambito scientifico le hanno in-

flitto i colpi più violenti, coll'aderire ostinatamente a delle ipotesi che non si accordavano coi fatti, col rivendicare per talune ipotesi più o meno fondate un valore assoluto di verità ch'esse non comportavano, col suffragare, mediante queste ipotesi divenute per essi altrettanti dogmi, delle dottrine estranee alla scienza ed estranee al suo controllo.

È inesprimibile il male che ha fatto alla stessa scienza, ed in generale alle intelligenze dei nostri tempi, questa maniera di pensare da cui era esclusa la libertà scientifica. Essa ha contribuito, col pretesto della scienza che non c'entrava punto, a creare uno stato d'animo equivoco, artificioso, che ha diviso in due il nostro paese, aizzando gli uni contro gli altri degli uomini fatti invece per intendersi ed amarsi. Si è dato a questo stato d'animo il nome barbaro di *scientismo*, specie di dogmatismo a rovescio, maniera intransigente di considerare la scienza come la sola sorgente di verità e di gridare anatema in suo nome a tutti quelli che pensano fuori di essa, quando in realtà niente è più antiscientifico di questa maniera di pensare scientificamente, niente di così opposto alla vera libertà di pensiero.

Alcuni grandi scienziati non tardarono ad accorgersene e a condannare coraggiosamente questo modo di ragionare come il più grave pericolo che abbiano mai corso la scienza e la libertà. Far dire alla scienza ciò ch'essa non dice; oltrepassare in suo nome, nelle sue affermazioni o negazioni, gli insegnamenti dell'esperienza, unica maestra in questo campo; cambiare in dogmi delle ipotesi sia pure verosimili; imporle all'intelligenza e a quelle incatenare le coscienze in nome della libertà di pensiero, è, lo ripeto, un doppio delitto contro la scienza fatta strumento e la libertà che si ostenta di servire.

Fortunatamente la logica immanente delle cose è più forte della logica cosiddetta trascendente della nostra intelligenza, quando essa trascura di appoggiarsi sulle

cose: inesorabilmente viene il giorno in cui le più sottili costruzioni si riducono in polvere sotto l'urto violento della realtà. La guerra ce l'ha ben dimostrato e in assai dura maniera.

Prima di essa la maggior parte dei maestri della gioventù, tralasciando qui di parlare degli adoratori della scienza, dei campioni dello scientismo, non credevano alla possibilità di una guerra. Rinchiusi nel loro pensiero come in una torre d'avorio, essi discutevano piacevolmente sui benefici della pace stimando proscritto il regno della forza e definitivo quello del pensiero. La natura stessa delle loro riflessioni astratte rendeva il loro spirito insensibile agli avvertimenti dell'esperienza. Secondo essi la religione della scienza doveva tra breve sostituire tutte le altre.

Al contrario, i giovani stancati da queste astrazioni irreali, le quali appunto perchè eccessive avevano risvegliato in essi l'amore dell'azione, entravano per tutte le fibre del loro essere in contatto vivente con la realtà. La loro potenza d'intuizione se ne accrebbe; se essi non seppero che la guerra sarebbe scoppiata, saremmo tentati di credere a certi indizi che essi la presagirono e istintivamente vi si prepararono. La loro sensibilità fremeva al solo pensiero che esisteva accanto a loro una razza orgogliosa, sempre pronta ad umiliarci ed a farci sentire il pungolo della sua forza. La loro intuizione del pericolo li preparò così ad affrontarlo un giorno. Acquistando nello stesso tempo una coscienza più chiara, più viva dell'*Ideale nazionale*, di tutto un avvenire di pace, di onore, di gloria, di libertà che vi era legato, essi sollevarono la loro anima all'altezza degli avvenimenti futuri. Se non dipese da loro che fossero preparati *militarmente*, almeno lo furono *moralmente*: noi dobbiamo a loro la vittoria sui nostri nemici.

Noi dovremo loro, lo spero, anche un'altra cosa più preziosa: *la vittoria su noi stessi*, sopra i nostri sofismi, i nostri pregiudizi; su questo spirito scienziasta dell'ante-

guerra che ha avvelenato tutti i gradi del nostro insegnamento, da quello elementare a quello superiore, e che maestri incontestati della scienza avevano combattuto con tutte le loro forze in nome della scienza e della libertà (1).

Da questo punto di vista, la guerra ha dimostrato chiaramente che la scienza è meno una *dottrina* che un *metodo*: ch'essa vale praticamente e moralmente ciò che valgono le dottrine che se ne servono. Al servizio di una dottrina di violenza, dove la forza la vinceva sul diritto, essa ha centuplicato le rovine accumulate dalla guerra; al servizio di una dottrina di pace, dove il diritto vinceva la forza, essa ha contribuito ad innalzare le energie morali, a moltiplicare le risorse materiali, a diminuire, calmandole, le sofferenze d'ogni sorta, provocate da questa lotta sanguinosa.

La vera scienza, quella che è l'unile ancella della realtà e che non consentirebbe per alcun pretesto a restringere la libertà delle sue ricerche, non ne esce diminuita. In cambio l'altra scienza, quella che pretende di asservire la realtà ai suoi disegni tenebrosi e non è spesso che un dogmatismo che ignora se stesso o si nasconde, ha ricevuto un colpo mortale; essa è la gran vinta della guerra. Possa essa, pianta velenosa ed esotica, non più rifiorire sul suolo nazionale, nè contribuire al disastro delle menti.

In difetto della scienza, il cui compito non è affatto di far monopolio della verità e soffocare le menti, pretendendo di unirle, nella morsa dei suoi dogmi arbitrari, la filosofia contemporanea si è essa almeno studiata di scoprire la verità liberatrice, di ricavare qualche principio immutabile e fecondo della mutevole realtà che si evolve sotto i nostri occhi?

(1) Cfr. il bel volumetto del P. GILLET, *La dottrina della vita*, nella traduzione italiana pure edita dal Marietti.

(N. d. T.).

Il criticismo. — In un libro recente sulla *Filosofia contemporanea* (1), che rappresenta il più coscienzioso ed intelligente sforzo intellettuale che sia stato tentato da molto tempo per designare la parte avuta dal pensiero francese nell'evoluzione delle dottrine, il signor Parodi constata che in questi ultimi anni la filosofia si distingue per la molteplicità e la diversità delle dottrine e che il nostro insegnamento ne ha subito le conseguenze. Ma, lungi dal vedervi un segno d'impotenza incoerente ed anarchico, egli non vuole riconoscervi che una crisi di sviluppo. « Nell'ordine intellettuale, egli scrive, e forse spesso anche nell'ordine morale, la maggior parte delle crisi sono crisi di crescita da cui il pensiero o la coscienza umana escono approfonditi ed allargati » (2).

Questo bell'ottimismo non ci trova affatto tutti consenzienti. Ammettendo che dal punto di vista intellettuale puro un pensiero che si cerca e si smarrisce in direzioni differenti traversi una crisi di crescita, si può in ogni caso dolersi che ciò si avveri a danno delle coscienze. Queste, per mancanza di una dottrina stabile e predominante, si ripiegano su se stesse e cercano nei loro interessi immediati, più o meno egoisti, un fondamento alla loro attività morale.

Sotto quest'aspetto l'anarchia dottrinale in cui ha anaspato la filosofia francese, in questi ultimi anni, ha avuto certamente una larga parte di responsabilità nel dissolvimento delle coscienze, in questa malattia universale di individualismo che certamente non fu una crisi di crescita, ma piuttosto di regresso (3).

Noi non possiamo che indicare qui, riducendoli ai tre principali, gli sfortunati indirizzi in cui la filosofia francese si è successivamente impigliata e che hanno contribuito a dare un carattere individualistico alle coscienze,

(1) PARODI, *La philosophie contemporaine de France*, Paris, Alcan, 1921, 2^a ediz., in-8° di 502 pagine.

(2) PARODI, *ibid.*, p. 9.

(3) In questo campo se Francia piange, Italia non ride... (N. d. T.).

con danno degli individui, delle famiglie, della società: vogliamo dire l'*Idealismo kantiano*, il *Bergsonismo* e il *Sociologismo*.

Idealismo kantiano. — Primo in ordine di tempo è l'indirizzo kantiano, troppo noto perchè vi sia bisogno d'insistere. Tutti sanno che la filosofia francese d'una tradizione così pura, tutta chiarezza e profondità, si è messa da un secolo al rimorchio di una filosofia straniera; ed ha, come quella, spezzato tra le sue mani lo strumento delle sue ricerche, la ragione.

Dal giorno in cui è comparsa la *Critica della Ragione Pura*, e le dottrine sovvertitrici che essa conteneva in germe hanno varcato le nostre frontiere, la Francia ha aderito più o meno coscientemente al verbo del filosofo tedesco. Il paese delle idee chiare è divenuto quello dei dubbi; esso ha tolto la sua fiducia alla ragione. Allora assistemmo allo strano spettacolo d'una scienza troppo sicura di se stessa, la quale usciva dal suo dominio per invadere quello della filosofia ed elevare le sue ipotesi all'altezza dei principii razionali; e d'una filosofia la quale, incerta di se stessa, prendeva a prestito dalla scienza i suoi metodi, non accordando più ai principii eterni della ragione che un valore ipotetico. Di qui un disordine senza pari nelle menti degli studiosi, i quali non sapevano più in chi aver fiducia: non negli scienziati che pretendevano di fare i filosofi, non nei filosofi che nella maggior parte si accontentavano di argomentare nel modo proprio alla scienza.

Per aver voluto dissociare al suo punto di partenza, nel problema fondamentale della conoscenza, quei termini che l'esperienza ci mostra indissolubilmente uniti — il Pensiero e l'Essere — la Filosofia contemporanea, quella almeno che s'ispira a Kant, si è smarrita nel labirinto dell'idealismo. Piuttosto che accettare l'accordo, misterioso senza dubbio, ma infrangibile, del Pensiero con l'Essere, essa ha incominciato con opporli

l'uno all'altro; poi ha sacrificato l'Essere al Pensiero; quindi ha finito per togliere ogni consistenza al pensiero stesso uguagliando in esso il non essere all'essere, sotto le forme di un'Idea puramente logica, ma dichiarata creatrice.

Non è con una simile dottrina, la quale si distrugge coi propri mezzi, che è possibile rispondere alle più profonde aspirazioni dell'anima moderna, quelle stesse che in tutti i tempi hanno spinto gli uomini ragionevoli a farsi di Dio e della natura umana delle concezioni esatte e feconde.

Bergsonismo. — Mentre gli idealisti si abbandonavano così orgogliosamente all'ebbrezza della critica, la scienza positiva trionfava contribuendo all'esaltazione aperta dell'ateismo e del materialismo nel « pensiero moderno ». Era l'epoca in cui Renan profetizzava l'Avvenire della Scienza; Berthelot cercava di creare la vita in fondo alle sue storte; Darwin offriva al popolo la dottrina seducente dell'evoluzione delle specie; Spencer « integrava l'universo »; Taine smontava pezzo per pezzo la meccanica dell'intelligenza; Cournot abbozzava la sintesi delle scienze; e Augusto Comte sognava di fondare la Religione del Positivismo.

Sotto gli auspici della scienza alcuni filosofi s'inebbriarono dunque di materialismo; come altri, ligi a Kant, s'inebbriarono d'idealismo.

Allora un filosofo francese, Henri Bergson, iniziato per tempo ad una vasta cultura scientifica, si pose a dimostrare l'inermità del meccanismo.

Giustamente si è notato che vi sono due bergsonismi: un bergsonismo d'intenzione, di cui sarebbe puerile negare l'alto valore e gli ottimi risultati; un bergsonismo di dottrina, il quale non è altro che un hegelianismo a rovescio.

Vorremmo dire una parola di ognuno di essi, non per portare un giudizio definitivo sopra un sistema ancora

incompiuto, ma per mostrare chiaramente che, a dispetto delle migliori intenzioni, non si può fare alla scienza un'ingiuria più grande che cominciare col limitare arbitrariamente o negare il potere che essa ha dalla natura di conoscere la verità.

Sarà certamente l'onore di H. Bergson aver visto e dimostrato con vigore che il positivismo sedicente scientifico non è che un agglomeramento grossolano di pregiudizi metafisici più o meno incoscienti, e che la fisico-matematica in particolare, lungi dal penetrare nell'intimo tutta la realtà, ci fornisce soltanto un'immagine più o meno arbitraria di qualche apparenza. Ma egli ha avuto torto di estendere alla ragione stessa questa impotenza di raggiungere « l'intimo delle cose » ch'egli riconosce a buon diritto alla scienza.

Se si potesse non tener conto che delle intenzioni, è possibilissimo che trattando della psicologia, H. Bergson abbia dovuto riconoscere, dopo uno studio meglio approfondito dei portati dell'esperienza, che, su certi punti essenziali — quali l'esistenza di Dio, la natura dell'uomo, la libertà — le idee che se ne fanno i positivisti o gli scienziati sono radicalmente inadeguate. Io non credo neppure che mai alcun filosofo — ed egli è inoltre un grande scienziato — abbia dimostrato con maggior chiarezza e profondità come le spiegazioni meccaniche dell'Universo non potrebbero essere altro che delle « vedute prese dal difuori » sul reale, trattandosi di esperienze frammentarie e provvisorie. Ne diremo noi stessi ben presto le ragioni, invocando la testimonianza dei più grandi scienziati dei nostri tempi. Ma, lo ripeto a bella posta, H. Bergson il quale, con una scrupolosa inconseguenza, ha egli stesso costituito il suo sistema filosofico su di un'ipotesi scientifica, quella dell'evoluzione, ha avuto torto di sacrificar troppo al pensiero moderno rendendo l'intelligenza responsabile delle deformazioni arbitrarie di cui lo « scientismo » solo poteva essere accusato a riguardo della realtà. Per sfug-

gire al meccanismo egli fece dell'hegelianismo a rovescio e nel porre il problema della conoscenza si appigliò al partito di negare l'intelligenza e l'essere.

Hegel era arrivato, attraverso un culto esagerato del Pensiero puro, a minacciare il Pensiero stesso nel quale identificava l'essere e il non essere sotto l'apparenza di un divenire creatore; H. Bergson, per un disprezzo esagerato dell'intelligenza, le nega il potere che essa ha dalla natura d'intendere l'essere delle cose. Non contento di opporre il Pensiero all'Essere, egli li sopprime tutti e due, non ammettendo egli pure che una « evoluzione creatrice » in cui la *durata* sostituisce l'essere; in cui l'*intuizione* compie l'ufficio fino allora riservato all'intelligenza. Poichè non vi è essere e tutto è movimento; non vi è sostanza e la durata è l'essenza stessa delle cose; poichè l'intelligenza, di cui la funzione propria è astrarre, non potrebbe prendere così conoscenza della durata se non sopprimendola, del movimento se non facendolo immobile, noi dobbiamo rinunciare all'intelligenza per conoscere la realtà, e ricorrere ad una intuizione sedicente superiore all'intelligenza che ci introduca nell'anima stessa delle cose, ce le faccia comprendere nella loro essenziale mobilità, come si prenderebbe coscienza d'un fiume tuffandovisi interamente ed abbandonandosi al suo corso con voluttà.

Così la dottrina bergsoniana tronca la verità dalle sue radici, rigetta l'intelligenza dal dominio della speculazione in quello dell'azione, toglie alle tesi spiritualiste ogni significato proprio. « La libertà si confonde qui con la contingenza; l'unità del composto umano è negata senza che il dualismo sia veramente affermato; l'uomo, checchè ne dica l'autore, non è diverso che in grado dagli altri vertebrati; l'immortalità dell'anima non è che una specie di perpetuazione fisica dello slancio vitale; non vi è creazione propriamente detta, non distinzione reale tra i corpi, non differenza assoluta tra Dio e il mondo; la natura divina finalmente e gli attri-

buti divini svaniscono, il solo nome di Dio creatore è conservato. In generale le parole sole sono conservate, il loro contenuto intellettuale scompare, sostituito da immagini fuggenti » (1).

Il realismo di H. Bergson mette capo allo stesso nichilismo intellettuale dell'idealismo di Hegel; qui, come dappertutto, gli estremi si toccano. Si esalti la ragione oltre misura o la si abbassi senza misura, le si farà sempre ingiuria ponendo il problema in modo diverso da quello in cui essa lo pone, e si aprirà inoltre la via a molti errori. Senza dubbio non è la stessa cosa identificare l'essere con il pensiero, e negare al pensiero ogni potere di comprendere l'essere; ma praticamente finisce per non esservi differenza. In un caso come nell'altro il fiume maestoso della verità è per così dire inaridito alla sorgente e reso incapace di riflettere fedelmente il mondo delle cose. Simili mutilazioni della Ragione la rendono impotente a rigenerare gli intelletti del tempo nostro, così impazienti di conoscere la verità e di viverne. Dottrine così fallaci devono far posto a quelle che hanno veramente onorato la Ragione, non separandola dal suo oggetto, l'essere, col quale l'esperienza ce la mostra perpetuamente ed universalmente in contatto. D'altronde appunto su questa rocca dell'essere è stata costituita, in origine, quella *Filosofia eterna*, la cui eternità è il miglior pegno della sua attualità.

Sociologismo. — Mentre la scienza e la filosofia francese fuorviavano così in due direzioni tanto opposte — un idealismo eccessivo in cui l'essere si spiritualizzava nel pensiero puro, e un meccanismo pseudo-scientifico dove il pensiero si materializzava nell'essere — altri filosofi gonfi anch'essi di scienza cercavano di fondare una morale scientifica, gli uni per uso degli individui, gli altri per uso della società. Di per se stesso, questo

(1) MARITAIN, *Les deux bergsonismes*, dans *Revue Thomiste*, 1912.

tentativo dimostrava la poca confidenza che ormai veniva accordata alla ragione da quelli che avevano più contribuito ad esaltarla o abbassarla smisuratamente; ed era anche una prova della sua riconosciuta impotenza a fondare una morale che possa reggersi e dominare le coscienze. Dinanzi ad idee speculative incapaci di regolare i fatti, non v'era più che a tener conto dei fatti stessi e delle leggi che ne derivano per sottoporvi la condotta. Allora assistemmo ad uno spettacolo sconcertante per le menti di coloro che vedevano chiaramente la falsità di una simile confusione di metodi; vedemmo dei sapienti i quali innalzavano i fatti all'altezza di principii e dei filosofi che riconducevano i principii a una semplice constatazione di fatti, identificando i giudizi di valore con i semplici giudizi di realtà.

La dottrina sociologica, nata interamente da questa confusione, ha subito manifestato la pretesa di comandare alla coscienza dei popoli e di sostituire la sua influenza a quella della dottrina cattolica che essa dichiarava decaduta. Abbiamo già fatto giustizia di questa pretesione e non è necessario tornarvi sopra (1). Ma è necessario notare il fascino che il pensiero francese sotto questo aspetto sociale ha esercitato sopra un gran numero di persone, in modo particolare sul popolo, in mezzo al quale la scomparsa di ogni credenza religiosa lasciava il terreno libero ai sogni d'una felicità intera ed immediata, che nascerebbe dal cataclisma preordinato della società, nella sua ricostruzione ideale. Se ne parlava da un secolo. La « sociologia » nella sua forma recente non è che la trasformazione scientifica, ad uso degli intellettuali, di un Ideale sociale per molto tempo accarezzato, quello stesso che G. G. Rousseau ha esaltato nel *Contratto sociale*; quello che gli Enciclopedisti misero di moda nei salotti del secolo XVIII, che le so-

(1) Prima parte, Cap. IV.

cietà di pensatori resero popolare, che i politici di oggi, sindacalisti o parlamentari, cercano di attuare. Costruita di sana pianta, in nome della libertà di pensiero per sfuggire a tutte le costrizioni dogmatiche, fossero pure di ordine semplicemente razionale, giammai dottrina ha fatto così poco caso, nelle sue concezioni, dei diritti del pensiero, e, nella sua applicazione, di quelli della libertà.

Vi si considera all'ingrosso la società come una realtà trascendente gl'individui che ne fanno parte pur restando loro immanente; come un'autorità assoluta derivata soltanto da una volontà generale, dinanzi a cui devono piegarsi le volontà particolari; come la sorgente unica di ogni giustizia e che in suo nome deve imporre a tutti gli uomini indistintamente la libertà, l'uguaglianza, la fraternità. Concezione che non manca certo di grandiosità e racchiude anche un'anima di verità, ma che tuttavia non è che una costruzione dello spirito senza serio legame con la realtà. In realtà, in questa dottrina gl'individui che si pretende servire assicurando loro l'autonomia non contano più; ciò che conta è la società. Ma che cos'è la società astraendo dagli individui? Le volontà particolari dispaiono davanti alla volontà generale, superiore ad un tempo alla minoranza e alla maggioranza. Ma che cos'è una volontà generale così definita e in qual modo, se essa è veramente più di una parola vuota di senso, si esprimerà per imporre agli individui la libertà, l'uguaglianza, la fraternità che i nostri sociologi pongono, senza definirle, come le condizioni necessarie di una società veramente umana?

La storia da un secolo si è incaricata essa stessa di rispondere a queste tormentose domande. Mai, dopo l'avvento del Cristianesimo, nessun altro ideale aveva esercitato tanta attrattiva sugli individui e sul popolo quanto l'ideale sociale; mai abbiamo assistito a una simile esplosione di egoismo individuale o collettivo. E questo solo dovrebbe indurre alla riflessione tutti co-

loro che sentono quanto è indispensabile stabilire un accordo preliminare tra un ideale e la realtà.

Come infatti pensare che moltitudini, per lo più ignoranti, che lavorano e soffrono, ma nelle quali con la fede è stata distrutta la speranza d'una felicità eterna, di una giustizia integrale e definitiva, non si lancino con tutte le loro forze verso una dottrina che, anche a dispetto della realtà, promette a ciascuno una felicità terrestre intera ed immediata? Come, d'altra parte, queste folle sacrificerebbero l'immediata felicità che loro si promette alle attuazioni future di cui non godranno personalmente? In questa contraddizione flagrante tra l'ideale sociale presentato dal libero pensiero come una panacea, e la realtà vivente, sta tutto il conflitto di cui noi soffriamo da un secolo, insieme con la minaccia di esserne travolti.

Mai si era tanto parlato di dovere sociale e mai l'individualismo in tutte le sue forme è stato così implacabile nella rivendicazione dei suoi diritti. Mai si era tanto parlato di servire la società e mai le si è più malamente nociuto. L'*individuo isolato* vuole vivere a suo agio: vuol ricavare dalla vita tutti i beni ch'essa può dargli, dai piaceri più grossolani ai più delicati. Avviene lo stesso nella famiglia: la maggior parte dei Francesi che si accasa oggi, l'abbiamo già visto, non lo fa per aver figli, ma riduce il matrimonio ad un semplice contratto di godimenti che ognuno degli sposi resta libero di rompere a modo suo: è soltanto un piccolo manipolo che acconsente ancora a dare alla Francia vittoriosa, ma malata della sua stessa vittoria, il minimo di fanciulli di cui ha bisogno per non morire.

Così dicasi dei sindacati, in cui così spesso la coscienza professionale sembra voler essa stessa soffocare la coscienza morale: qui soprattutto si afferma un individualismo intransigente. E proprio in nome della libertà gli uni impongono agli altri la tirannia; in nome

dell'uguaglianza si arrogano dei privilegi; in nome della fratellanza scatenano odii fratricidi.

Vi sarebbe dunque un'incompatibilità assoluta tra il bene della società e quello degli individui, associati o no? Al contrario, a condizione che il bene di ciascuno sia subordinato al bene di tutti, questo è chiamato ad assicurare ed aumentare il bene di ciascuno. Ma è necessario che questa subordinazione posi su qualche cosa di solido e stabile. Ora, si è creduto ingenuamente, da un secolo in poi, che bastasse perciò costruire, in astratto, una società fatta secondo i nostri desideri terreni; poi, per renderla vitale, proclamare i diritti dell'uomo alla felicità. Sarebbe stato necessario ricordarsi anche dei diritti di Dio e in suo nome completare la lista dei diritti dell'uomo aggiungendovi quella dei suoi doveri.

Imperocchè, se l'uomo fa derivare i suoi diritti da se stesso, per il solo fatto che è uomo, a nome di chi gli si imporranno dei doveri? In nome della società? Ma in che cosa i diritti degli uomini riuniti in società, senza alcuna dipendenza a riguardo di Dio, sono superiori a quelli di un uomo in particolare? E se essi non lo sono, dove la società attingerà il diritto d'imporre all'uomo i suoi doveri? Dalla maggioranza? Si arriva allora al diritto del numero, al regno della quantità sulla qualità, cioè al diritto del più forte, il quale da un secolo ha tiranneggiato le minoranze, non ha favorito che gl'individui, o dei gruppi d'individui a detrimento della società.

Per uscire da questo vicolo cieco o per rompere questo circolo vizioso, bisogna sollevarsi al disopra degli individui e della società; risalire fino a Dio creatore e Fine supremo dell'una e degli altri; trovare in Lui il fondamento eterno dei loro diritti e dei loro doveri reciproci. Se per la volontà creatrice di Dio l'uomo è un essere sociale, egli avrà dei doveri verso la società come questa ne avrà verso di lui; essi non avranno più

soltanto dei diritti da far valere l'uno contro l'altro. Inoltre questi doveri s'imporranno in nome di Dio alla coscienza dell'autorità sociale che comanda, per obbligarla al rispetto dei diritti degli individui; e alla coscienza degli individui, per il compimento integrale dei loro doveri personali e sociali. Questa dottrina sociale, che è quella di S. Tomaso, mi sembra la più adatta al progresso per l'equilibrio ch'essa mantiene tra la società e gl'individui, tra i loro diritti e doveri reciproci. Essa fornisce ad un tempo il rimedio efficace contro l'anarchia individuale che paralizza il progresso sociale, e contro la tirannia sociale che minaccia i diritti sacri dell'individuo.

Perchè non ritornare a questa dottrina e cercare per mezzo di essa di rimettere l'ordine, l'unità nelle coscienze come nelle intelligenze?

I cattolici non hanno altra opera più urgente da imprendere e da condurre a buon fine. È soprattutto un'opera di educazione nella quale gl'insegnamenti della Fede, con tutti gli aiuti della scienza e della ragione, devono esser offerti a tutti per rispondere ai vasti e profondi bisogni degli individui e della società.

II.

L'EDUCAZIONE RELIGIOSA FUTURA E IL PROBLEMA SOCIALE.

Tutta la forza di attrazione del pensiero cattolico, di cui la dottrina di S. Tomaso è l'espressione più autentica e più adeguata, deriva dalla volontà costante che essa appalesa, soprattutto a coloro che le si accostano con simpatia, di salvaguardare le esigenze legittime della Ragione, pur subordinandole a quelle della Fede.

Ciò si vide bene nel secolo XIII, quando S. Tomaso imprese egli stesso a difendere i diritti dell'intelligenza contro certi teologi troppo inclinati a confondere la fi-

losofia con la teologia, ad assorbire le verità razionali nelle verità rivelate, a cancellare la separazione formale tra la natura e la grazia.

A questo proposito il più insigne studioso francese della storia medioevale osserva:

« Questo fatto dell'assorbimento dell'oggetto della filosofia in quello della teologia, ha dato pretesto ed anche una semigiustificazione alla lagnanza, tante volte ripetuta, che gli scolastici non hanno potuto imprendere l'esame dei problemi scientifici indipendentemente dal dogma, ed anche che la loro filosofia non debba trovare posto nella storia di questa scienza. Ma tale affermazione se ha un fondamento reale presso i teologi agostiniani, non ha però ragione di essere a riguardo della scuola tomistica, presso la quale l'oggetto della scienza e quello della fede sono rigorosamente definiti e dichiarati irriducibili l'uno all'altro, e i trattati di scienza pura eseguiti senza toccare mai una questione di teologia » (1).

Su questo punto fondamentale della specificazione delle scienze e dell'autonomia del loro metodo, i recenti lavori di Pietro Duhem hanno abbondantemente dimostrato che bisognava al contrario risalire fino a quest'epoca tanto ignorata per ritrovare, vicino ad ammirabili scoperte, il vero spirito scientifico e i principii generali che hanno più efficacemente contribuito al progresso delle scienze moderne.

Bisogna dire altrettanto della filosofia di un S. Tomaso d'Aquino che, pur facendo una cosa sola con la sua teologia, rappresenta tuttavia un ritorno intelligente e coraggioso alla filosofia di Aristotile, quegli che di tutti i filosofi dell'antichità è stato più scrupolosamente assiduo alla scuola dell'esperienza ed ha costruito con più lealtà il suo sistema fuori di ogni preoccupazione dogmatica. Non è notevole, per dirlo di volo, che si sia fatto un onore e un merito agli umanisti dei secoli xv e xvi di aver riallacciato la tradizione, al disopra del Medioevo, al pensiero letterario dell'an-

(1) MANDONNET, *Siger de Brabant*, Introduzione, pag. 55.

tichità, e che non si sia resa giustizia a un filosofo del valore di S. Tomaso — senza dubbio perchè apparteneva al Medievo — per avere, valicando molti secoli di barbarie, lavorato efficacemente alla rinascita del più fecondo pensiero filosofico della storia, quello stesso che perfino Henri Bergson ha definito « la filosofia naturale dello spirito umano »?

Con Aristotile siamo alle sorgenti del pensiero umano, come con Tomaso d'Aquino lo siamo del pensiero cattolico. La loro autorità personale, per quanto grande, non c'entra qui, ma solo quella della ragione manifestata dall'esperienza. Aristotile, e dopo di lui S. Tomaso, non hanno creduto un momento che per risolvere il problema fondamentale della coscienza bisognasse cominciare dal separarne i termini, l'oggetto e il soggetto. Dal momento che l'esperienza dimostrava loro che, dappertutto e sempre nella conoscenza, il pensiero e l'essere si trovano indissolubilmente uniti, essi si sono inclinati davanti a questo fatto universale, cercando soltanto di spiegarlo.

L'intelligenza conosce dapprima le cose, poi, per riflessione, le idee che le rappresentano direttamente; sono queste cose stesse, non più *in sè*, ma *in noi*, e fanno sì che il soggetto divenga *a modo suo*, cioè *idealmente*, l'oggetto, senza che questi cessi di essere *in natura* ciò che è, una forma, un'idea attuata dalla materia. Intelligibile solo in potenza, a causa della materia da cui è attuato, l'oggetto diviene per la conoscenza intelligibile in atto. Ma se l'atto e la potenza si corrispondono, come un oggetto intelligibile in potenza per l'*idea* che attua, sarà privo di forma quando diviene intelligibile in atto, grazie all'intelligenza che lo idealizza? Noi non afferriamo sul vivo, intuitivamente, l'atto misterioso dell'intelligenza per il quale si opera questa trasformazione ideale del reale, ma l'esperienza ci obbliga a porre in questi termini il problema della conoscenza. Per conseguenza noi non abbiamo il diritto, col

pretesto di sfuggire a un mistero relativamente comprensibile, di uscire dall'esperienza per urtare contro altri misteri assolutamente incomprensibili. Ci è proibito in particolare, sotto pena di contraddizione, di opporre *a priori* l'essere al pensiero o il pensiero all'essere, allorchè constatiamo *a posteriori* che il pensiero, in tutti i contatti dell'intelligenza con le cose, ne ritorna pregno di essere.

L'essere, ecco l'oggetto primo ed adeguato dell'intelligenza, quello che noi troviamo in cima come alla base della piramide intellettuale edificata da secoli di sana filosofia. L'essere costituisce l'anima delle cose, come delle nostre istituzioni, dei nostri giudizi e dei nostri ragionamenti. All'idea dell'essere si collegano i grandi problemi di Dio e della natura dell'uomo, ed è per la stessa idea che essi si risolvono, tenendo rigorosamente conto, ben inteso, delle leggi dell'analogia, la quale, simile ad una rete dalle maglie più o meno fitte, avvolge tutti gli esseri, dall'amèba fino a Dio.

Rimproverando alla dottrina di S. Tomaso di essere sterile e di girare senza fine nel circolo vizioso dei suoi sillogismi, molti filosofi moderni le hanno prestato gratuitamente l'errore fondamentale, che vizia i loro stessi sistemi e consiste, staccando *a priori* il Pensiero dall'Essere, nel confondere la Ragione pura con la Ragione logica; questa confusione si ritrova all'origine dell'idealismo hegeliano, espressione suprema del kantismo; essa resta latente sotto il realismo bergsoniano tutte le volte che l'autore rimprovera alla Ragione di esaurirsi in astrazioni inutili e di snaturare le cose frazionandole.

Idealista e realista ad un tempo, la dottrina di S. Tomaso sfugge a questo rimprovero e a questa confusione. Salvo nella Logica pura, in cui sono trattate per se stesse e in maniera tecnica, le idee non vi sono stimate che in funzione della realtà che esse rappresentano; le conclusioni non valgono se non ciò che valgono i principii da cui sono dedotte; i principii alla loro volta

prendono tutto il loro valore di verità da questa intuizione primitiva incosciente, per la quale la ragione prende immediatamente possesso dell'essere delle cose, vi scopre le prime nozioni, i primi principii regolatori delle cose e del pensiero. Comprendere che tutto viene dall'Essere e ad esso ritorna; che il principio d'identità, legge suprema dell'Essere, è l'anima stessa del pensiero; che grazie ad esso tutte le modalità della conoscenza — intuizioni, giudizi, ragionamenti — sono sature di essere, come le vene del sangue che fanno circolare entro l'organismo, è mettersi in istato di tutto comprendere; è aprire interamente le porte dell'intelligenza sui due mondi ove noi siamo chiamati a pensare e a vivere, quello del relativo e quello dell'Assoluto, del finito e dell'Infinito.

La questione si pone oggi come ai tempi di Aristotile e di S. Tomaso; come si porrà eternamente ad ogni intelligenza umana che pensa. Le cose sono e diventano; in esse vi è l'essere e il movimento. Come spiegare il passaggio dall'essere al divenire? Bisogna con Parmenide negare il divenire o con Eraclito negare l'essere principio di ogni intelligibilità? Aristotile non ha creduto che l'intelligenza fosse cacciata all'uno o all'altro di questi estremi. Con un colpo di genio che gli ha permesso di dare al suo sistema di spiegazione dell'Universo l'unità, la solidità di un organismo perfezionato e vivente, egli ha compreso che il *divenire*, la cui esistenza s'impone colla stessa evidenza dell'*Essere*, non è che il passaggio dell'*Essere indeterminato* all'*Essere determinato*, come il passaggio dell'embrione all'essere formato, del germe alla pianta, della facoltà di conoscere alla scienza acquisita. Questo essere indeterminato, suscettibile di ricevere una determinazione, egli l'ha chiamato *potenza*, in opposizione all'*atto* che la determina. Questa potenza che per se stessa non è l'atto, non può per se stessa passare all'atto, ma ha bisogno perciò di essere mossa da una potenza attiva,

essa stessa mossa, a sua volta, da un'altra potenza attiva, finchè si giunga — sotto la spinta di una logica immanente alle cose stesse e in virtù del principio di identità — a un Essere il quale non abbia bisogno di ricevere l'impulso creatore, ma sia *Atto puro*, l'Essere stesso, e a questo titolo necessario, creatore di tutte le cose. Questo noi chiamiamo Dio, sintesi vivente di tutto ciò che è, il cui pensiero creatore si ritrova analogicamente in tutti gli esseri, anche se composti di materia, li rende intelligibili in potenza, aspettando che la nostra intelligenza, per l'intuizione astrattiva che le è propria, li spogli della loro materia e li renda intelligibili in atto.

Così partendo dall'esperienza e prendendo come dato la correlazione naturale dell'oggetto e del soggetto della conoscenza, rispettando l'unione indissolubile del pensiero e dell'essere, noi, senza ipotesi, senza *a priori* di sorta, condotti soltanto dalle esigenze oggettive dell'essere e del pensiero pregne di essere, arriviamo all'esistenza dell'Essere stesso che, a sua volta, ci spiega l'esistenza delle cose, e, per mezzo del suo pensiero creatore ch'esse attuano ciascuna a modo suo, la loro intelligibilità.

Siamo ben lontani dalle divagazioni filosofiche e pseudo-scientifiche del pensiero moderno di cui noi abbiamo parlato e che fortunatamente non è tutto il pensiero moderno. Appare da quest'analisi che nulla al mondo è più vecchio della maggior parte di questi sistemi attuali, di cui i sofisti greci avevano già esaurite tutte le sottigliezze, e niente di più moderno in fondo di questa filosofia dell'essere che, per edificarsi, si è stabilita nel granito delle realtà antiche e sempre nuove che si evolvono sotto i nostri occhi.

Si può facilmente dimostrare, in poche parole, che in questa dottrina vi è posto per tutti i dati autentici della scienza e della Fede. Per quanto riguarda i dati della Fede, non c'è più bisogno di provarlo. Tutti sanno

con quale magnificenza S. Tomaso ha saputo incorporare l'essenziale della sua filosofia alla teologia, servirsi della ragione per trarre dai principii di Fede, sotto il magistero infallibile della Chiesa, tutte le ricchezze dottrinali che vi sono virtualmente contenute. Nessuno ignora il posto eccezionale che Dio occupa in questa dottrina sintetica per eccellenza, in cui la Ragione e la Fede s'incontrano per proiettare su Lui la loro luce, la ragione rischiarandolo come dal basso con uno splendore sopportabile ai nostri occhi, la Fede avviluppandolo di una chiarezza che discende da Dio stesso, rivelandoci sulla sua intima natura, sulle sue relazioni di amore con l'umanità, delle verità che oltrepassano le nostre vedute, ma la cui testimonianza viene ancora dalla ragione, poichè è scritta sul libro dell'esperienza. Qui zampillano da ogni parte le *sorgenti del pensiero cattolico*, la Scrittura e la Tradizione, l'autorità della Chiesa docente, gli scritti dei Padri della Chiesa, le opinioni autorizzate dei dottori e dei teologi, l'esperienza religiosa dei Santi, un insieme, unico al mondo, di scritti e di atti dove il *Dogma*, la *Morale*, il *Culto cattolico*, si offrono alla contemplazione, all'azione di tutte le anime moderne tormentate dal bisogno di conoscere Dio, di amarlo, di entrare in relazione vivente con Lui, di rafforzare la loro vita umana con una vita divina che ne allarghi all'infinito gli orizzonti, che ne centuplichi l'attività.

Tuttavia, l'accordo armonioso che esiste nella dottrina di S. Tomaso fra la Ragione e la Fede, si trova anche tra la Scienza e la Ragione? Se non si trova, molte anime moderne, nelle quali le aberrazioni della scienza non hanno distrutto il culto che le è dovuto, ne rimarranno turbate. Se sì, allora nel deserto delle idee correnti esse andranno a questa dottrina come ad un'oasi, dove saranno sicure di poter estinguere la loro sete di verità e di vita.

Sì, bisogna dire, e mi sia permesso di indicarne brevemente le ragioni.

Lungi da me il pensiero di pretendere che non vi sia niente da aggiungere alla dottrina di S. Tomaso, ch'essa sia compiuta fin nei più piccoli particolari una volta per sempre. Umanamente parlando essa non lo è che nel suo complesso e ne' suoi principii. Ma in ciò precisamente sta la sua potenza di adattamento a tutti i progressi, a tutte le scoperte — non dico tutte le ipotesi — della scienza. Bisogna infatti distinguere nella scienza fra i fatti di esperienza e le ipotesi scientifiche. I maggiori dotti dei nostri tempi ci hanno essi stessi abituati a questa distinzione. Una scienza sperimentale non potrebbe *a priori* contraddire una filosofia che parte dall'esperienza. E perchè non la contraddica *a priori* basterà notare con Duhem, « che un'esperienza « di fisica, per esempio, non è semplicemente l'osservazione d'un fenomeno, essa ne è anche l'interpretazione teorica... e ciò che il fisico annunzia come il « risultato d'una esperienza non è il racconto dei fatti « constatati; è l'interpretazione di questi fatti, la loro « trasposizione nel mondo astratto, simbolico, creato « dalle teorie ch'esso riguarda come stabilite » (1). Così si manifesta la differenza radicale che separa la scienza dalla filosofia. « I termini simbolici che una legge di fisica riunisce, non sono più di quelle astrazioni che nascono spontaneamente dalla realtà concreta; sono delle astrazioni prodotte da un lento lavoro d'analisi, complicato, cosciente, il lavoro secolare che ha elaborato le teorie fisiche; è impossibile comprendere la legge, impossibile applicarla, se non si è fatto questo lavoro, se non si conoscono le teorie fisiche ».

Che vi è dunque di vero nella scienza? « La teoria fisica non è una spiegazione del mondo inorganico; essa non è neppure una generalizzazione induttiva degli in-

(1) DUHEM, *Quelques réflexions au sujet de la physique expérimentale*, pp. 50-51.

segnamenti dell'esperienza ». Bisogna distinguere tra « le proposizioni che pretendono enunciare dei fatti di esperienza — e di quelle soltanto si può dire è vero o è falso — e le proposizioni introdotte dalla teoria; queste non sono nè vere nè false, sono semplicemente comode o scomode ».

È al di là della teoria fisica che bisogna cercare una ragione profonda di lavorare al proprio progresso. Su questo punto lo scienziato e il filosofo possono darsi la mano. L'osservazione è ancora dell'eminente fisico che ho testè citato. « Dovrà il filosofo, egli scrive, non « riguardar mai una legge di fisica come una verità in- « crollabile e illimitata che sarà eternamente vera, che « non avrà mai eccezione; legge approssimativa, di una « approssimazione che soddisfa noi, ma che non soddi- « sferà più i nostri successori, ogni legge di fisica accet- « tata oggi è destinata ad essere un giorno rifiutata ». Ma, al contrario, dovrà lo scienziato riconoscere lealmente « che sarebbe irragionevole lavorare al progresso della teoria fisica se questa teoria non fosse il riflesso sempre più preciso di una metafisica; la credenza in un ordine trascendente alla fisica è la sola ragione di essere della teoria fisica ».

Tra la filosofia eterna e la scienza così intesa può e deve concludersi un'alleanza, tanto l'esperienza rimane la sola maestra di verità e finisce sempre, agli occhi degli spiriti sinceri, per venire a capo di tutti i sistemi architettati al di fuori di essa col preconconcetto di opporre l'una all'altra delle dottrine destinate ad incontrarsi ed a prestarsi mutuo aiuto. Il giorno in cui i filosofi e i dotti saranno convinti del valore rispettivo della loro ricerca della verità, della necessità d'intendersi, senza perciò compromettere la sincerità e la obiettività dei loro lavori, la filosofia e la scienza entreranno nella via larga e feconda del progresso. I filosofi domanderanno agli scienziati di fornire loro i fatti innegabili dell'esperienza che correderanno le loro

astrazioni legittime; gli scienziati domanderanno ai filosofi di supplire alla fragilità delle loro ipotesi mediante concezioni intorno a Dio e alla natura dell'uomo che giustifichino il loro lavoro accanito, e, al di là delle sabbie mobili delle teorie, siano come l'acqua viva, ognora zampillante, dove verranno a dissetarsi, nelle ore di stanchezza o di riposo, la loro intelligenza e il loro cuore di uomini.

Nessuna dottrina filosofica si presta maggiormente a questa « unione sacra » della filosofia dell'Essere. Fondata sull'esperienza, essa ha anche la modestia di riconoscere i suoi limiti, di domandare alla Fede il supplemento di verità necessarie alle sue ricerche per appagare il nostro bisogno insaziabile di conoscere e di amare.

Quando si paragona questa filosofia eterna con la scienza attuale, si ha come la visione di due navate armoniose di cui la Fede prolunghi all'infinito le linee architettoniche, poi le faccia ricongiungere in Dio, chiave di volta di questo Tempio ideale, dove i filosofi e gli scienziati, umilmente mescolati alla folla dei fedeli, verranno ad attingere la forza necessaria alla loro instancabile ricerca della verità, allo splendore della loro vita.

Ma perchè sia così, e perchè possiamo ricavare da tutte le nostre potenze d'azione tutto il loro valore di vita, spingere fino al limite dell'attuazione l'Ideale d'attività divina ed umana che ci propone la Fede, è necessario avere della *natura umana* un concetto razionale che sia in armonia col *pensiero cattolico*.

Non abbiamo avuto in quest'opera altro scopo fuorchè quello di mostrare a qual punto, nel *campo sociale* in particolare, gl'insegnamenti della Fede concordino con quelli della ragione, le esigenze della grazia con quelle della natura o, per riassumere tutto in una sola formula: *la dottrina della carità con quella della*

giustizia sociale. Così siamo ben convinti che l'educazione religiosa futura, senza rompere alcun legame con quella precedente, deve mirare a risvegliare nella gioventù soprattutto il senso sociale, che, per tutte le ragioni già notate, si è atrofizzato nella coscienza dei nostri contemporanei.

Non si tratta di sostituire, nell'insegnamento religioso, una dottrina nuova ad una dottrina antica, ma semplicemente di ricollocare una dottrina eterna di fronte ai bisogni attuali, nati legittimamente dalle circostanze in cui la società si è sviluppata. Sono appunto questi bisogni che hanno costretto i nostri contemporanei ad acquistare una coscienza sempre più profonda della loro solidarietà, dell'impossibilità in cui sono ormai gl'individui di disinteressarsi del Bene comune della società, di curarsi solo della loro salute personale, quando manifestamente gl'interessi materiali e spirituali di ciascuno sono strettamente subordinati agli interessi di tutti, e che l'esercizio della giustizia sociale, che ha per oggetto il Bene comune, reclama la carità, la quale ha per oggetto il Bene divino e deve subordinarvi tutti i nostri atti di virtù, compresi quelli della giustizia sociale.

Non si tratta, diciamolo francamente alle anime timorate che si sgomentano di questo nuovo orientamento della loro attività cristiana, non si tratta d'imporre sacrifici superiori alle loro forze. Noi ci rendiamo interamente conto della vastità e complessità dei problemi che si ergono innanzi ad essi, angustiati tuttavia dalla loro mentalità « individualistica » di cui essi non sono tutti personalmente responsabili. Non in un giorno solo gli adulti possono liberarsi dei pregiudizi di educazione, di famiglia, di partito o di classe, e meno ancora dalle abitudini di agire o non agire che hanno lor fatto contrarre.

Volentieri, se ne avessimo l'autorità necessaria, noi ci rivolgeremmo a questi uomini di buona fede e loro

diremmo: « Conservate i vostri pregiudizi, restate vincolati dalle vostre abitudini; lavorate soltanto a ridurle nella misura consentita dalle vostre forze e nella cerchia più o meno ristretta in cui si esercita la vostra attività. Siate degli individualisti impenitenti, giacchè non avete il coraggio di uscire dal vostro individualismo. Sottomettetevi soltanto, in coscienza, alle leggi che saranno emanate dalla legittima autorità in favore del Bene comune per soddisfare a certi bisogni sociali ingranditi, dai quali non è permesso a nessuno di fare astrazione. Ma in cambio, per l'amore di Dio e degli uomini, che la carità vi fa un rigoroso dovere di amare come voi stessi, fate dare ai vostri figliuoli l'educazione religiosa adeguata alle necessità dei tempi; non cercate di ostacolare, per grettezza o per un attaccamento irragionevole a certi pregiudizi antisociali, gli sforzi degli educatori di domani ai quali affiderete l'educazione della coscienza dei vostri figli e delle vostre figlie, ed i quali si prenderanno cura di risvegliare in essi il senso sociale ».

Bisogna infatti che in avvenire, nei nostri catechismi, scuole, patronati, circoli di studio, istituti, noi richiamiamo l'attenzione della gioventù sull'aspetto sociale della vita cristiana, sulla necessità assoluta di far servire la loro carità al regno della giustizia per tutti, dando loro una concezione più esatta, più profonda degli stretti rapporti che queste due grandi virtù sono chiamate a mantenere fra loro, a motivo della subordinazione del Bene comune, oggetto della giustizia sociale, al Bene divino, oggetto della Carità.

Da una simile educazione, appoggiata ad una tradizione secolare, poi adattata ai nuovi bisogni conformemente all'evoluzione normale della natura umana riguardata socialmente, dipenderà l'ordinamento rinnovato della famiglia; l'ordinamento corporativo che dovrà governare le relazioni fra il capitale ed il lavoro; lo sviluppo armonico di associazioni cattoliche, le quali

preparino un campo d'intesa durevole tra la società religiosa e la società civile, ora soprattutto che si sono ristabilite le relazioni ufficiali tra la Chiesa e lo Stato per il maggior bene di tutti e due e dell'umanità (1).

Quest'opera di educazione è già cominciata con l'approvazione e gl'incoraggiamenti della S. Sede, sotto la paterna autorità dei legittimi Pastori. Esistono organismi come le *Settimane Sociali*, i *Circoli operai*, l'*Azione popolare*, la *Confederazione francese dei lavoratori cristiani*, i *Sindacati femminili*, i quali uniscono la pratica alla teoria, attirano a sè numerosi discepoli ed hanno il merito di aver creato un'opinione favorevole all'idea molto nuova d'un'educazione cattolica che sia nello stesso tempo sociale, che cioè tenga conto dei *fatti sociali*, e cerchi di risolvere coi mezzi che le sono propri, i problemi d'ogni sorta che essi sollevano, senza dover scendere a patti con dottrine od organizzazioni che da parte loro non terrebbero alcun conto del fatto sopranaturale dominante tutti gli altri, quello delle relazioni di Dio cogli uomini, della subordinazione di tutti i beni umani, anche sociali, al Bene divino che domina la coscienza e l'attività personale di tutti i cristiani.

Il tempo delle parole è passato: bisogna venire ai fatti, ad un savio e forte coordinamento dei nostri mezzi naturali e sopranaturali di azione sociale. Non sterili polemiche che non convincono degli individui decisi a non lasciarsi convincere, ma un'educazione *positiva*, che accetti i problemi e renda familiari alle

(1) Noi auguriamo ai cattolici francesi che alle relazioni ufficiali fra la S. Sede e il Governo Francese, segua, da parte di questo, il giusto riconoscimento dei più elementari diritti dei cattolici e degli Ordini religiosi. In Italia, oggi, molte ingiustizie son state tolte o si vanno togliendo e, dal punto di vista religioso ed etico, si vanno attuando dal Governo Nazionale lodevolissimi provvedimenti. Permane tuttavia, però, e pesa sull'Italia come una cappa di piombo, l'anormale condizione fatta al Capo Supremo della Chiesa Cattolica. Che la Questione Romana sia presto risolta per il bene inscindibile della Religione e della Patria! È l'augurio nostro più ardente, il più fervido dei nostri voti.
(N. d. T.).

giovani generazioni le soluzioni che essi richiedono. Il lavoro non manca; v'è difetto solo di operai.

Parallelamente al buon lavoro degli operai della prima ora, sacerdoti e laici, i quali, sotto l'ispirazione del grande Pontefice Leone XIII, in un'ora in cui vi era veramente del merito a porre cattolicamente la questione sociale, si sono specializzati nella questione, ne hanno districata la matassa, è desiderabile che dei teologi sperimentati, nè imprudenti nè troppo timidi, nè modernisti nè retrogradi, si riuniscano e lavorino in comune a riallacciare il passato al presente, il senso consapevole della tradizione alle necessità attuali.

Perchè esiterebbero essi, giacchè si tratta solo di tornare alla dottrina tradizionale della Chiesa, quale un S. Tomaso l'ha consegnata nei suoi scritti e consacrata col suo genio liberatore? Questa dottrina ha fatto le sue prove nel passato, prima che l'individualismo, affermato già dal Rinascimento, allargato dalla Riforma, reso universale dalla Rivoluzione francese, soffocasse a poco a poco nelle coscienze il senso sociale. Basterà adattarla ad una nuova situazione sociale che non dipende da noi di cambiare, poichè è nata sotto influenze multiple dalla complessità ognor crescente dei fenomeni economici.

Toccherà a questi teologi — e dovranno arditamente prenderne la responsabilità — determinare di nuovo per le coscienze di oggi la natura e la portata di questa giustizia sociale, che, secondo S. Tomaso, avendo per oggetto proprio il Bene comune, comanda alla coscienza dei governati e dei governanti.

Essi dovranno dimostrare che non si potrebbe confonderla nè con la giustizia particolare che regola i diritti degli individui tra loro, nè con la carità la quale si fonda non sui diritti altrui, ma sui diritti di Dio ad essere amato da tutti gli uomini.

La giustizia particolare non è la principale giustizia. Essa sembra tale perchè il diritto ch'essa regola, il

diritto degli individui, si misura più facilmente. Del resto nessuno discute l'obbligo di restituire quando questo diritto si trovi leso, e S. Tomaso stesso riguarda la restituzione come l'atto proprio della giustizia commutativa. Ma S. Tomaso dice anche che la giustizia particolare dipende dalla giustizia sociale; che da parte dei governanti e dei governati gli atti della giustizia particolare (commutativa o distributiva), come d'altronde quelli delle altre virtù, devono essere subordinati al Bene comune dalla giustizia sociale; che il Bene comune supera in valore morale il Bene privato degli individui considerati isolatamente o collettivamente; che la giustizia sociale, che ha per oggetto proprio il Bene comune, attua perciò la giustizia per eccellenza.

Senza dubbio il diritto della collettività è più difficile a determinare di quello dell'individuo; toccherà precisamente ai teologi di cui parlo di tentare questa determinazione, di cercare di stabilire una scala dei valori nella serie dei nostri obblighi sociali. È difficile ma non impossibile. Soprattutto urge intraprenderlo se vogliamo arrestare i progressi di un individualismo mortale che per i suoi stessi eccessi getta gli uni nella reazione socialista, spinge gli altri verso il liberalismo.

È vero che il Bene comune è in una certa maniera il *mio Bene*, poichè io non vivo in società che per vivere meglio da uomo; ho dunque il diritto di servirmene. Ma è vero anche ch'esso è il bene degli altri, di tutti quelli che vivono con me in società per gli stessi motivi; ho dunque il dovere di servirlo, di rendere così agli altri ciò che loro è dovuto; di essere giusto con loro; di portare al Bene comune, a loro vantaggio, tutta intera la mia attività, come è loro dovere di fare altrettanto a mio riguardo. Se non lo faccio, debbo io riparare il danno ed in quale misura? Ecco un campo sul quale si potrà esercitare utilmente la sagacia dei teologi. Evidentemente la restituzione — se restituzione vi è — non

sarà della stessa sorta che nella giustizia particolare in cui il bene altrui non è affatto il mio bene e la restituzione dev'essere integrale. Ma si può forse ammettere, col pretesto che in una certa misura il Bene comune è il mio bene, che io abbia il diritto di dimenticare la sua qualità di Bene comune e, se io gli porto grave danno, che non ho il dovere di compensare questo danno fatto agli altri?

Le circostanze di questo compenso sono ancora oggetto di ricerche, ma la possibilità di determinarlo non è chimerica. In mancanza di un'eguaglianza matematica si può almeno mirare ad un'eguaglianza proporzionale. È ammissibile, per esempio, che quegli che sottrae ogni anno alla collettività una somma considerevole non pagando l'imposta, non abbia verun obbligo di risarcimento quando si giunga a convincerlo che vi è una colpa grave a non pagarla? (1).

Si dirà che, non essendo obbligato di denunziare se stesso restituendo alla collettività ciò che le ha preso, è dispensato dalla restituzione? Ma non mancano mezzi di fare questa restituzione senza esporre se stesso a delle sanzioni legali. Vi è un gran numero d'istituzioni d'interesse pubblico alle quali questa somma può essere versata conservando l'anonimo. Indico questo mezzo di compenso, ma se ne possono trovare degli altri, non fosse altro comperando francobolli per bruciarli, prendendo dei titoli dello Stato per annullarli.

Bisogna in ogni caso togliere dallo spirito pubblico quest'odioso pregiudizio che si può rubare allo Stato col pretesto che esso dissangua i cittadini, o che esso è un ente anonimo che ci deve tutto ed a cui non è dovuto nulla; è necessario far comprendere al pubblico che lo Stato non è il Governo, ma noi tutti che facciamo parte della società e che abbiamo il diritto di esigere per giustizia che ciascuno lavori al Bene comune quando vi

(1) BILLUART, *De Justitia*.

lavoriamo noi stessi; si deve, in una parola, sostituire alla formula ristretta d'una coscienza individualista, la quale non vuol vedere che degli individui nè trattare con altri che con loro, una coscienza ad un tempo individuale e sociale la quale, con l'occhio fisso sul bene di tutti, ne abbia rispetto come si suole per il bene privato, e non vi rechi danno senza credersi obbligata a riparazione.

Un'altra cosa, assai necessaria, è di ridurre alla sua più semplice espressione, se non di sopprimerla, la troppo famosa distinzione tra la *legge morale* e la *legge penale*.

Nel suo *Trattato delle Leggi* S. Tomaso non ne parla; o se parla di leggi penali, è sempre in rapporto ad una colpa commessa contro la legge, non a proposito di una trasgressione della legge che non sia colpa. Billuart, il quale nel XVII secolo ammette con la maggioranza dei teologi, o piuttosto dei casuisti d'allora, la famosa distinzione tra le leggi morali che ordinano o vietano un atto determinato, e le leggi penali che assegnano una pena al compimento o all'ammissione di certi atti senza ordinare o proibire esplicitamente questi ultimi, si commuove tuttavia, nella sua coscienza di uomo onesto, quando si tratta di stabilire se vi è o no colpa a trasgredire la legge penale. Per esempio questa legge penale: « Chiunque esporterà del frumento fuori della sua provincia pagherà cento denari. Colui che esporta del frumento è tenuto soltanto a pagare questi cento denari, o commette anche una colpa? ». Sembra più probabile, risponde Billuart, è certamente più sicuro che la legge puramente penale obbliga per se stessa non soltanto alla pena, ma ancora a compiere o ad omettere l'atto per il quale la pena è stata imposta. È, aggiunge, l'opinione di Silvestro, di Soto, di Medina, di Sylvius, e della maggior parte degli altri contro diversi (1).

(1) BILLUART, *De Legibus*, dissert. IV, art. III, Part. I.

La ragione ch'egli ne dà è che il legislatore intende implicitamente proibire o ordinare quest'atto, benchè non lo dica esplicitamente.

Lo credo anch'io. Allora perchè mantenere questa distinzione? In ogni caso vi è qui per i teologi un lavoro utile ponendosi, come ha sempre fatto S. Tomaso per apprezzare il valore imperativo di una legge, dal punto di vista del Bene comune, il quale solo deve dominare la coscienza dei legislatori.

Questo lavoro è tanto più urgente in quanto ai nostri giorni il popolo ha fatto uno straordinario abuso di questa distinzione. Si è dapprima applicata alle questioni di contrabbando, poi a tutte le imposte indirette, e finalmente a tutte le leggi civili. Il pubblico è semplicista: dove vede una fessura nel muro delle leggi, egli vi fa una breccia e la sua coscienza vi passa tutta intera. « Non visto, non preso », ecco la sua formula riguardo a tutte le leggi dello Stato. Essa consacra il regno dell'individualismo, la scomparsa del senso sociale (1).

(1) In una relazione molto intelligente alla Settimana Sociale di Tolosa, pubblicata da *Les Etudes* del 5-20 settembre 1921, il Rev. P. du Passage, dopo aver cercato di giustificare la distinzione dei Casuisti tra la legge morale e la penale, fa questa obbiezione: « Per conoscere la portata di una legge positiva, non bisogna consultare l'intenzione del legislatore? ».

A ciò S. Tomaso avrebbe risposto, con molta più autorità di me, che l'intenzione del legislatore che promulga una legge come quella del soggetto che vi si sottomette, deve regolarsi sul Bene comune. Poichè è il Bene comune che dà ad ogni legge il suo valore imperativo, la promulgazione lo suppone ma non lo crea; che il legislatore abbia l'intenzione o non l'abbia di obbligare in coscienza, non importa. Non importa se d'altronde egli fa e promulga la legge per il Bene comune. Non si comprenderebbe ch'egli emanasse una legge richiesta dal Bene comune e che nello stesso tempo i sudditi non fossero tenuti moralmente ad obbedire a questa legge col pretesto, per esempio, che « la professione di fede esclusivamente laica del legislatore gli vieta di pretendere d'imporre un obbligo di coscienza ».

Ciò è confondere due cose: l'autorità che il legislatore ha dal Bene comune di cui ha il compito e che dà alle leggi il loro valore morale imperativo, e le opinioni personali del legislatore che toccano le questioni di coscienza.

Per di più, ciò che fa il valore delle leggi umane, dice S. Tomaso, e fa che esse obblighino in coscienza, non è l'intenzione del legislatore che promulga la legge, ma la corrispondenza di questa alla legge naturale per mezzo del Bene comune, sia essa dedotta per logica conclusione dai principii di attività umana, sia per determinazione concreta che le circostanze impongono al legislatore (*Trattato delle leggi*, Ia IIae).

Si veda ciò che abbiamo detto prima delle leggi umane e della maniera con cui esse s'impongono alla coscienza dei soggetti (Parte II, cap. I, § 2).

Allorchè i teologi di cui ho parlato si saranno messi all'opera per cominciare il trattato della giustizia come l'ha fatto S. Tomaso, con un capitolo sulla giustizia sociale e gli obblighi di coscienza che essa trae seco per i governati e i governanti, rimarrà loro da determinare i rapporti ch'essa deve avere con la carità. Non dovranno far altro che aprire il *Trattato della Giustizia* del grande Dottore; vi troveranno fin da principio questo paragone che ho già tante volte ricordato e che racchiude l'essenza della sua dottrina su questo punto delicato.

Come la carità ha per sua funzione di subordinare al Bene divino gli atti di tutte le virtù, così la giustizia sociale deve subordinare gli stessi atti al Bene comune.

La carità ha per proprio oggetto il Bene divino, Dio da amare per se stesso ed in se stesso, e il prossimo come se medesimi per amor di Dio. È diritto di Dio di essere amato in questo modo. Il prossimo non ha diritto alla nostra carità poichè il dono di Dio è gratuito. Colui che non ama sopranaturalmente il fratello e non fa la carità, non viola dunque il diritto di altri; non è tenuto a restituzione a suo riguardo. Ma, cosa molto più grave, egli viola il diritto di Dio e dovrà rispondere davanti a Lui di questa violazione.

Al contrario, l'oggetto proprio della giustizia, sia essa sociale o particolare, è il *diritto altrui*. Di qui l'obbligo di restituzione in caso d'ingiustizia.

Tuttavia, malgrado questa differenza d'oggetto, la carità ha per sua funzione di subordinare al Bene divino gli atti di tutte le virtù, compresi quelli della giustizia sociale. Essa non deve sostituire quest'ultima, ciò non si richiede da essa; ma per la sovreminenza del suo oggetto e del Fine supremo a cui essa è ordinata deve far servire tutto all'amor di Dio. La giustizia sociale, come le altre virtù, attua un mezzo che essa non può trascurare. Essa non sarebbe più la carità se non impre-

gnasse d'amore il compimento di ogni giustizia, soprattutto della giustizia sociale. Di guisa che, un cristiano che ha la carità, ha più d'ogni altro dei motivi per essere giusto, dal momento che la giustizia sotto tutte le forme è per lui un mezzo d'amar Dio e i suoi fratelli, disponendoli ad amarlo come fa esso stesso. Quando pensiamo come lo spettacolo delle nostre ed altrui ingiustizie sociali allontanano da Dio le anime di buona volontà, come non impiegheremmo tutta la nostra carità a divenire più giusti degli altri, non fosse altro che per meglio compiere il nostro gran dovere di carità?

L'ho detto e lo ripeto terminando: non è desiderabile che l'autorità sociale, che esercita la tutela del Bene comune, ne complichì con una rete di leggi l'andamento dello Stato e ostacoli l'iniziativa dei cittadini legiferando a proposito od a sproposito. Ma s'intende bene che in questo caso i cittadini dovranno supplire alla legalità con la loro moralità; i cristiani, in particolare, dovranno richiamarsi alla loro carità perchè sia resa giustizia a tutti e perchè nella società di cui fanno parte, tutti, senza eccezione, trovino, se vi corrisponderanno, il mezzo di vivere da uomini onesti e da cristiani, senza pregiudizio dei diritti conferiti agli individui dal loro valore sociale e personale, dal contributo cioè più o meno grande che questi forniranno all'incremento ed al progresso del Bene comune.

Auguriamoci che dopo questa guerra in cui milioni di uomini hanno generosamente sacrificato la vita e la miglior parte di se stessi alla conservazione del Bene comune — della Patria in pericolo — si trovino anche altri milioni d'individui che riacquistino la coscienza dei loro doveri di giustizia verso di essa in tempo di pace.

Il più gran nemico del Bene comune non è il nemico esterno, ma siamo noi stessi; la più difficile vittoria sarà quella che noi riporteremo in nome della giustizia so-

ziale e della carità sui nostri egoismi, su questo individualismo confesso o subdolo così inesauribile nell'inventare motivi d'azione corrispondenti alle sue mire, per sostituirli ai motivi vitali, frutto di carità, che inducono l'uomo a promuovere il regno della giustizia per tutti: di questa grande e magnifica virtù umana che S. Tomaso chiamava *legale* e che per ragioni analoghe, ugualmente obbiettive, chiamiamo oggi *sociale*.

INDICE

PREFAZIONE

LIBRO PRIMO: I PRINCIPII.

CAPITOLO PRIMO. — LA MORALE EVANGELICA E IL PROBLEMA SOCIALE	Pag. 3
I. Valore sociale della Dottrina evangelica	» 8
II. Giustizia e Carità nel Vangelo	» 11
III. La Dottrina Evangelica e le vere cause dell'individualismo	» 16
CAPITOLO II. — FRATERNITÀ UMANA E FRATERNITÀ DIVINA	» 31
I. L'amore naturale di sè, di Dio e del prossimo	» 33
II. Amore naturale e amore soprannaturale	» 46
III. Trascendenza e immanenza della carità	» 55
CAPITOLO III. — LA SCIENZA, LA RAGIONE E LA FEDE DAVANTI ALL'IDEALE SOCIALE	» 61
I. L'Ideale sociale e la Scienza	» 63
Morale sociologica. — Morale positiva.	
II. L'Ideale sociale e la Ragione: il Bene comune	» 72
I dati della scienza. — Sociologia razionale. — La persona umana. — L'Ideale umano e la società. — Trascendenza e immanenza dell'Ideale sociale.	
III. L'Ideale sociale e la Dottrina cristiana: unione sacra dei metodi	» 89
Diritti dell'uomo e diritti di Dio.	

CAPITOLO IV. — GIUSTIZIA SOCIALE E FRATERNITÀ UMANA .	Pag. 95
I. La Giustizia legale o sociale	» 96
Legale o sociale? — Giustizia e equità.	
II. Giustizia sociale e fraternità umana	» 107
CAPITOLO V. — GIUSTIZIA SOCIALE E FRATERNITÀ DIVINA	» 127
I. La Natura e la Grazia dal punto di vista sociale:	
la carità fraterna	» 129
II. Giustizia e Carità	» 140

LIBRO SECONDO: I COROLLARI.

CAPITOLO PRIMO. — I DIRITTI E I DOVERI DELL'INDIVIDUO NELLA SOCIETÀ	Pag. 153
I. L'autonomia individuale e la questione sociale	» 155
II. L'individuo: suoi diritti e suoi doveri nelle società	» 166
III. I diritti e i doveri della società in rapporto ai diritti e ai doveri degli individui	» 186
CAPITOLO II. — I DIRITTI E I DOVERI DELLA FAMIGLIA NELLA SOCIETÀ	» 193
I. L'individuo, la famiglia, la società	» 194
II. I diritti e i doveri della famiglia nella società	» 214
III. Doveri e diritti della società verso la famiglia	» 230
CAPITOLO III. — LE ASSOCIAZIONI PROFESSIONALI: LORO DIRITTI E DOVERI NELLA SOCIETÀ	» 239
I. Ragione d'essere e natura dell'Associazione professionale. — La sua ragione d'essere individuale e sociale	» 240
II. I diritti e i doveri dell'Associazione professionale nella società	» 255
III. Diritti e doveri della società verso le Associazioni professionali	» 273
CAPITOLO IV. — I DIRITTI E I DOVERI DELLE ASSOCIAZIONI CATTOLICHE NELLA SOCIETÀ	» 281
I. Bene divino e Bene comune: la Chiesa e lo Stato	» 282

II. La ragione d'essere delle Associazioni cattoliche e
la società *Pag.* 290

III. I diritti e i doveri delle Associazioni cattoliche » 296

CAPITOLO V. — L'EDUCAZIONE RELIGIOSA DI DOMANI E IL SENSO
SOCIALE » 313

I. L'anarchia dottrinale di ieri e l'individualismo con-
temporaneo » 316

Lo scientismo. — Il criticismo. — Idealismo kan-
tiano. — Bergsonismo. — Sociologismo.

II. L'Educazione religiosa futura e il problema so-
ciale » 331

[illegible]

Dello stesso Editore

REGATTIERI (Dott. Lorenzo). Il Vangelo Eucaristico, fervorini per le ore di adorazione, in-16, 1922, pag. 220

L. 7 —

— Il Problema della felicità nella

nzaga.

300

. 3 —

G34

Gillet, M.S.

istica.

AUTHOR

Coscienza Cristiana e Giusta-

FAL

P

d

d

a

s

D'H

d

V

e



Prezzo Lire 15 —